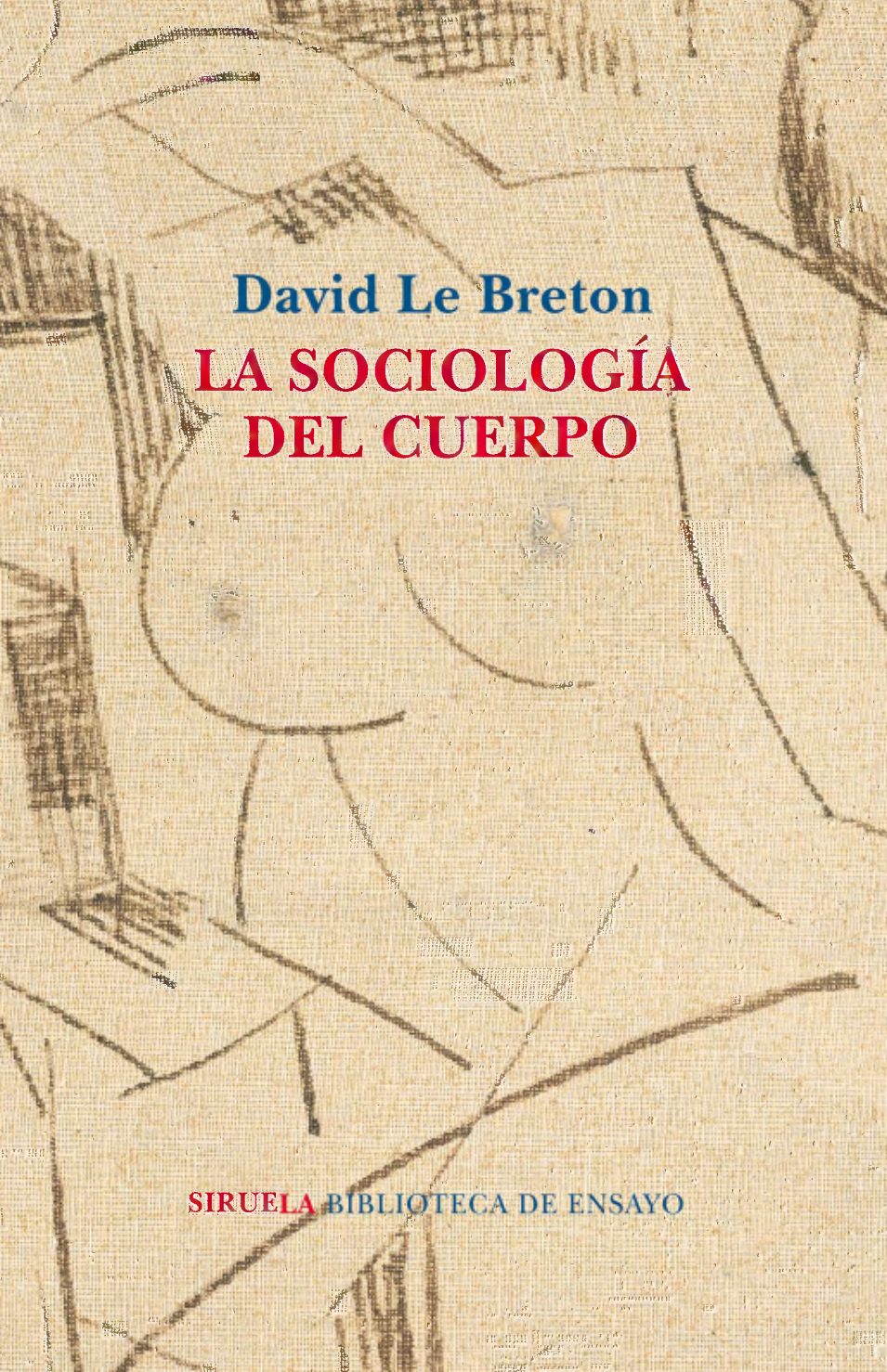

David Le Breton

LA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO

SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

David Le Breton

La sociología del cuerpo

Traducción del francés de
Hugo Castignani

Siruela

Biblioteca de Ensayo 99 (Serie Mayor)

Título original:
La sociologie du corps
En cubierta:
Desnudo femenino, Ismael González de la Serna
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Presses Universitaires de France / Humensis
© De la traducción, Hugo Castignani
© Ediciones Siruela, S. A., 2018
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
www.siruela.com
ISBN: 978-84-17454-53-1
Depósito legal: M-20.583-2018
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados
de acuerdo con criterios de sostenibilidad

Índice

Introducción 9

Capítulo I
Cuerpo y sociología (etapas) 21

Capítulo II
Acerca de algunas ambigüedades 35

Capítulo III
Datos epistemológicos 47

Capítulo IV
Ámbitos de investigación 1.
Lógicas sociales y culturales del cuerpo 57

Capítulo V
Ámbitos de investigación 2.
Los imaginarios sociales del cuerpo 91

Capítulo VI
Ámbitos de investigación 3.
El cuerpo frente al espejo de la sociedad 115

Capítulo VII
Papel de la sociología del cuerpo 139

Bibliografía 143

I. La condición corporal

La sociología del cuerpo es una parte de la sociología que se interesa por la corporalidad humana como fenómeno social y cultural, como materia simbólica, como objeto de representación y de imaginación. Nos recuerda, así, que las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana —incluyendo desde las más inútiles o inaprensibles hasta las que se desarrollan por entero en el escenario público— implican la participación de lo corporal, aunque solo sea por la mera actividad de percepción que el hombre despliega en cada momento y que le permite ver, oír, saborear, oler, tocar... y, por lo tanto, atribuir significados específicos al mundo que le rodea.

Configurado por el contexto social y cultural en el que el actor se halla sumergido, el cuerpo es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo, esto es, no solamente las actividades perceptivas, sino también la expresión de los sentimientos, las etiquetas de los hábitos de interacción, la gestualidad y la mímica, la puesta en escena de la apariencia, los sutiles juegos de la seducción, las técnicas del cuerpo, la puesta en forma física, la relación con el sufrimiento y con el dolor, etc. La existencia es, en primer lugar, corporal. Y, al tratar de elucidar qué parte le corresponde a la carne en la relación que el ser humano establece con el mundo, la sociología se enfrenta con un vasto campo de estudio.

Aplicada al cuerpo, se centra en el inventario y la comprensión de las necesidades sociales y culturales que coexisten en toda la dimensión de los movimientos humanos.

Las actividades físicas del ser humano se enmarcan en un conjunto de sistemas simbólicos. Del cuerpo nacen y se propagan los significados que fundamentan la existencia individual y colectiva; constituye el eje de la relación con el mundo, el lugar y el tiempo en los que la existencia se hace carne a través del rostro singular de un actor. Por su intermediación, el hombre se apropia de la sustancia de su propia vida y la traduce para los otros gracias a los códigos que comparte con los demás miembros de su comunidad. El actor abraza físicamente el mundo y lo hace suyo, humanizándolo y, sobre todo, convirtiéndolo en un universo familiar y comprensible, cargado de significado y de valores, compartible, en tanto que experiencia, por cualquier persona que, como él, se inserte en el mismo sistema de referencias culturales. Existir significa, ante todo, moverse en un espacio y un tiempo concretos; transformar el entorno mediante un conjunto de gestos eficaces; clasificar y asignar significados y valores a los innumerables estímulos del medio gracias a las distintas experiencias perceptivas; formular hacia los demás actores algo que puede ser una palabra, un repertorio de gestos y de expresiones faciales, o un conjunto de ritos corporales que gocen de su adhesión. A través de su corporalidad, el hombre hace del mundo la medida de su experiencia, transformándola en un tejido familiar y coherente, disponible a su acción y permeable a su comprensión. Ya sea en tanto que emisor o como receptor, el cuerpo está constantemente produciendo significado, insertando de ese modo al ser humano en un espacio social y cultural determinado. En este sentido, cualquier sociología implica que son las personas de carne

y hueso lo que constituye el centro de su investigación. Es difícil concebir al individuo fuera de su encarnación (Csordas, 1990), incluso aunque a menudo las ciencias sociales silencien el cuerpo, considerándolo erróneamente como una obviedad y ocultando así una información que sin duda merece mucha más atención. Puesto que la sociología se centra en las relaciones sociales, en la mutua interacción de los hombres y las mujeres, el cuerpo siempre se encuentra allí, en el corazón de toda experiencia.

Cualesquiera que sean el lugar y el momento de su nacimiento o las condiciones sociales de sus padres, el niño está originalmente dispuesto a interiorizar y reproducir los rasgos físicos particulares de cualquier sociedad humana. La historia demuestra, de hecho, que parte del registro específico de ciertos animales no queda fuera de su alcance, a tenor de la extraordinaria aventura de algunos niños llamados «salvajes» (Le Breton, 2004; 1999). Al nacer, el niño es una suma infinita de disposiciones antropológicas que solo la inmersión en el campo simbólico, es decir, la relación con los demás, le permite desplegar. Necesitará muchos años antes de que su cuerpo, en sus distintas dimensiones, se inscriba plenamente en el marco de significado que lo rodea y que estructura su grupo de pertenencia.

Este proceso de socialización de la experiencia corporal es una constante en la condición social del hombre, si bien alcanza su máxima intensidad en ciertos periodos de la vida, sobre todo durante la infancia y la adolescencia. En efecto, el niño crece en una familia cuyas características sociales pueden ser variadas y que además ocupa una posición específica en el juego de variables que caracterizan su relación con el mundo propio de su comunidad social. Los hechos y los gestos del niño se envuelven en este *ethos* que origina las formas de la sensibilidad, su gestualidad,

sus experiencias sensoriales, y que por lo tanto delinea el estilo de su relación con el mundo. La educación nunca es una actividad puramente intencional —los modos de relación, la dinámica afectiva de la estructura familiar, la forma en que el niño se sitúa en esa trama, y la sumisión o la resistencia que opone a los restantes miembros son distintas coordenadas cuya importancia capital es conocida en el proceso de socialización—.

El cuerpo existe en la totalidad de sus componentes gracias al efecto combinado de la educación recibida y los procesos de identificación que han conducido al individuo a asimilar los comportamientos de su entorno. No obstante, el aprendizaje de las modalidades corporales de la relación del individuo con el mundo no se detiene en la infancia, sino que continúa toda la vida de acuerdo con los reajustes sociales y culturales que se van imponiendo en el estilo de vida, y con los diferentes roles que conviene asumir a lo largo de la existencia. El orden social se infiltra en todos los poros de las acciones humanas y termina por convertirse en fuerza de ley, por lo que este proceso nunca puede darse por completado.

La expresión corporal es socialmente adaptable, incluso si el individuo vive de acuerdo con un estilo personal. Los demás individuos le ayudan a delimitar los contornos de un universo propio y a dar al cuerpo el relieve social que este necesita, ofreciéndole de ese modo la oportunidad de construirse a sí mismo como actor de pleno derecho en el colectivo al que pertenece. En el seno de una misma comunidad, cualquier manifestación es virtualmente significativa para los otros miembros y solo tiene sentido si se refiere al conjunto de datos simbólicos propio del grupo social. No existe algo así como una naturalidad del gesto o del sentimiento (Le Breton, 2014; 2002).

A finales de los años sesenta del pasado siglo, la crisis de legitimidad de las modalidades físicas de la relación del ser humano con sus semejantes y con el mundo alcanzó una escala considerable con el desarrollo del feminismo, la «revolución sexual», la creciente legitimidad de los colectivos de gais y lesbianas, la expresión corporal, el *body art*, la crítica del deporte, la aparición de nuevas terapias que proclamaban con fuerza el deseo de cultivar únicamente el cuerpo, etc. Un nuevo imaginario del cuerpo, exuberante, iba a penetrar en la sociedad, y ningún ámbito de las prácticas sociales saldrá ileso de las reivindicaciones que cobraron fuerza a raíz de una crítica de la condición corporal de los actores

Una cierta crítica —a menudo muy charlatana— se apoderó de un concepto de uso corriente, «el cuerpo». Sin consultarlo con nadie, hizo de él un grito de guerra, un caballo de batalla contra un sistema de valores considerado represor, anticuado, y cuya transformación se consideraba necesaria para promover el desarrollo individual. Las prácticas y los discursos que surgieron de ahí proponían o exigían un barrido radical de las viejas estructuras sociales; y una literatura abundante e inconscientemente surrealista invitó a la «liberación del cuerpo», propuesta que como mínimo cabe calificar de tierna. Era fácil que la imaginación se perdiera en esta historia fantástica, en la cual el cuerpo se «libera» sin saberse muy bien lo que ocurre después con el individuo (¿su amo?), a quien confiere, empero, su consistencia y su rostro. En este tipo de discurso, el cuerpo se plantea no como algo indistinguible del hombre, sino como una posesión, un atributo, un *alter ego*. El hombre es su fantasma, el sujeto supuesto de ese discurso. La apolo-

gía del cuerpo es, sin saberlo, profundamente dualista, en tanto opone al individuo a su propio cuerpo, suponiendo además de forma abstracta una existencia del cuerpo que sería analizable al margen de las personas concretas. Denunciando frecuentemente lo que denomina el «palabrismo» o supuesta tendencia a la palabrería del psicoanálisis, este discurso de la liberación, por su abundancia y por sus múltiples ámbitos de aplicación, ha alimentado el imaginario dualista de la modernidad y ha fomentado la facilidad con que se habla con convicción del cuerpo sin tener en cuenta que se trata en realidad de actores de carne y hueso.

La crisis de sentido y de valores que socava la modernidad, la búsqueda incesante y sinuosa de nuevas legitimidades que no cesan de escapársenos, la permanencia de lo provisional convertida en modo de vida son factores que han contribuido lógicamente a enfatizar la raigambre física de la condición de cada actor. El cuerpo, lugar privilegiado de contacto con el mundo, ha devenido el centro de atención. El cuestionamiento coherente —inevitable incluso en una sociedad de corte individualista que ha entrado en una zona de turbulencia, de confusión y de desaparición de referentes indiscutibles, y que por ello se repliega más aún en la individualidad— es que el cuerpo, de hecho, en tanto que encarna al hombre, es la marca del individuo, su frontera, el tope que de alguna manera lo distingue de los demás. Es la huella más tangible del actor cuando se distienden los vínculos sociales y el marco simbólico, proveedor de significados y de valores. En palabras de Durkheim, el cuerpo es un «factor de individuación»[1]. El lugar y el tiempo del límite, de la

[1] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, puf, 1968, pp. 386 y ss. [trad. española: *Las formas elementales de la vida*

separación. Su relación con el mundo es problemática debido a la crisis de legitimidad, por lo que el individuo busca a tientas sus huellas, esforzándose por producir un sentimiento de identidad más propicio. Choca en cierta forma contra el confinamiento físico del que es objeto. Presta a su cuerpo, ahí donde se separa de los demás y del mundo, una atención redoblada. Y, dado que el cuerpo es el lugar del corte, de la diferenciación individual, se le supone el privilegio de la posible reconciliación. Buscamos el secreto perdido del cuerpo, hacer de él no ya el lugar de la exclusión, sino el de la inclusión, para que deje de ser el interruptor que distingue al individuo, que lo separa de los demás, y devenga más bien el aglutinante que lo une con los otros. Tal es, al menos, uno de los más fértiles imaginarios sociales de la modernidad[2].

III. Sociología del cuerpo

Como ya se sabe, las sociologías nacen en las zonas de ruptura, de turbulencia, de desorientación, de confusión de los referentes, de crisis institucionales; en una palabra,

religiosa, ed., introd. y notas de Santiago González Noriega, trad. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza Editorial, 2014].

[2] La acentuación de la crisis de las legitimidades y la tendencia individualista de los años ochenta del pasado siglo han permitido que el cuerpo sea cada vez más autónomo hasta hacer de él frecuentemente un compañero, un verdadero *alter ego*; el cuerpo se personaliza, se singulariza, cf. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, París, puf, 2014 [*Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

en aquellos espacios en los que se están fracturando las antiguas normas; allá donde el pensamiento, atisbando un soplo de aire fresco, intenta comprender o conceptualizar aquello que se escapa provisionalmente de las formas habituales de concebir el mundo. Se trata de dar sentido al aparente desorden, de identificar las necesidades sociales y culturales. El trabajo, el mundo rural, la vida cotidiana en familia, la juventud, la muerte, por ejemplo, son ejes de análisis para la sociología que solo han alcanzado un desarrollo pleno cuando los marcos sociales y culturales que hasta entonces los habían mantenido diluidos en la evidencia comienzan a modificarse, suscitando un difuso malestar en la comunidad. Justamente eso es lo que le sucedió al cuerpo. A finales de los años sesenta del siglo xx, comienzan a asentarse racionalmente y de un modo más sistemático ciertos enfoques que consideran, desde diversos ángulos, las modalidades físicas de la relación del actor con el entorno social y cultural que lo rodea. A partir de ese momento, el cuerpo pasa a ocupar el lugar central de las cuestiones de las ciencias sociales. Así, Jean Baudrillard, Michel Foucault, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Erving Goffman, Mary Douglas, Ray Birdwhistell, Bryan Turner y Edward T. Hall, por ejemplo, frecuentemente se cruzan en su camino con puestas en escena virtuales, físicas o en forma de signos de un cuerpo que acapara cada vez más la atención apasionada del campo social. En la investigación así planteada acerca de este problemático objeto, encontraron una vía inédita y fructífera para comprender cuestiones más amplias o para desvelar las características más sobresalientes de la modernidad. Otros, como Françoise Loux, Paul Bernard, Jean-Michel Berthelot, Jean-Marie Brohm, Georges Vigarello o yo mismo, por tomar únicamente el ejemplo de Francia, nos

centramos durante esta época en identificar de manera más metódica las demandas sociales y culturales adheridas a la corporalidad.

Por supuesto, este descubrimiento no es el resultado de una repentina inteligencia propia de las décadas de 1960 y 1970. No hay que confundir el despertar de un nuevo interés y la proliferación de ciertas prácticas y discursos con la constitución de pleno derecho de una disciplina, y mucho menos con el descubrimiento asombroso de un nuevo objeto de atención. Estos años marcan más bien la irrupción en el escenario colectivo de un nuevo imaginario que las ciencias sociales —atentas a la información más actual— iban a cazar al vuelo. De la distancia crítica adoptada por un buen número de investigadores nacería una renovada atención hacia los condicionamientos sociales y culturales que modelan la corporalidad humana. Sin embargo, una «sociología implícita del cuerpo» (Jean-Michel Berthelot) está presente desde el comienzo del pensamiento sociológico, en particular bajo el prisma del estudio crítico de la «degeneración» de las poblaciones más pobres, la de la condición obrera (Marx, Louis René Villermé, Engels, etc.) o la de las antropometrías (Adolphe Quetelet, Alfredo Niceforo, etc.). Sociólogos como Simmel abren vías importantes (la sensorialidad, la cara, la mirada, etc.). Más tarde, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Georges Friedmann, Marcel Granet, Maurice Leenhardt, en el ámbito francés, y, en otros países, Ernesto de Martino, Mircea Eliade, Weston La Barre, Clyde Kluckhohn, Stephen Klineberg, Edward Sapir, David Efron, etc., ofrecerán contribuciones decisivas en este sentido, y ello pese al límite que establece Durkheim al identificar la corporeidad con la organicidad, rechazando así cualquier pretensión que pudieran tener las ciencias sociales de interesarse por este campo.

Una sociología dispersa no cesará de prodigar sus descubrimientos acerca del cuerpo desde principios de siglo hasta la década de 1960. No obstante, es, sin duda, en los últimos treinta años cuanto la sociología aplicada al cuerpo se ha convertido en una tarea más sistemática, a la que algunos investigadores dedican una parte importante de sus esfuerzos.

IV. El enfoque adoptado en este libro

En primer lugar, veremos de forma esquemática las etapas más destacadas de la aproximación al cuerpo por parte de las ciencias sociales (capítulo I). A continuación, exploraremos la ambigüedad de este referente «cuerpo», que no es ni mucho menos unánime, y cuya relación con el individuo al cual encarna no sería en apariencia más que una simple suposición. Así, ciertos datos históricos y antropológicos muestran la variabilidad de las definiciones de un «cuerpo» que siempre parece evadirse de nuestras consideraciones (capítulo II). Para llevar a cabo un análisis sociológico, es necesario deconstruir la evidencia primera que acompaña a nuestras representaciones occidentales del cuerpo, con el fin de desarrollar mejor la naturaleza del objeto sobre el que el investigador pretende ejercer su sagacidad. También es importante recordar que la sociología aplicada al cuerpo no se distingue en nada —ni por sus métodos ni por sus procedimientos de razonamiento— de la sociología, de la cual es simplemente un apartado (capítulo III). A continuación, se discutirán los logros y promesas de varios trabajos llevados a cabo por las ciencias sociales en este ámbito, como, por ejemplo, en lo relativo a las demandas sociales y

culturales específicas de la corporalidad: técnicas del cuerpo, experiencias sensoriales, gestos, normas de etiqueta, expresión de sentimientos, habilidades conversacionales, marcas en el cuerpo, hábitos corporales nocivos (nosografía, etc.) (capítulo IV). Otro ámbito es el de los imaginarios colectivos del cuerpo: «teorías» del cuerpo, enfoques biológicos que pretenden explicar el comportamiento de los actores, interpretación social y cultural de la diferencia entre sexos, valores diferenciales que marcan la corporalidad, el fantasma del racismo, el cuerpo «minusválido» (capítulo V). Una tercera área de investigación coloca al cuerpo delante del espejo de la sociedad, y se refiere a las puestas en juego del cuerpo en las sociedades contemporáneas y su registro: juegos de apariencias, control político de la corporalidad, relación con el cuerpo según la clase social, relación con la modernidad, pasión por la exploración física de uno mismo mediante el riesgo o el «deporte de aventura» y el turismo de aventura, constatación de un imaginario del «exceso de lo corporal» en la modernidad (capítulo VI). El libro concluye con una reflexión sobre el estado de la sociología del cuerpo (capítulo VII) y una sucinta bibliografía[3].

[3] Ver también Christine Detrez, *La construction sociale du corps*, París, Seuil, 2002 [*La construcción social del cuerpo*, trad. L. A. Palau Castaño, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2017]; Pascal Duret y Peggy Roussel, *Le corps et ses sociologies*, París, Nathan, 2003; Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire du corps*, París, puf, 2007.

Capítulo I

Cuerpo y sociología (etapas)

Es posible establecer la trayectoria histórica de la reflexión sobre la corporalidad humana desde el nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX. Simplificando, se pueden identificar tres momentos esenciales que describen de forma simultánea tres puntos de vista, tres maneras de abordar este tema, y que subsisten hoy en día en la sociología contemporánea:

a) una sociología implícita del cuerpo que, sin olvidar la importancia de lo carnal en el hombre, tampoco se centra en ello especialmente. Aborda la condición del actor en sus distintos aspectos sin omitir el cuerpo, aunque diluyendo la especificidad del mismo en sus análisis;

b) una sociología discontinua, que aporta sólidos elementos de análisis en relación con el cuerpo, pero sin sistematizar un enfoque unificador;

c) una sociología del cuerpo que se centra específicamente en el cuerpo, estableciendo las expectativas sociales y culturales que se transmiten al mismo y a través del mismo. Más adelante presentaremos el mapa que esta sociología dibuja y sus logros.

Esta fórmula, que tomamos de J.-M. Berthelot, caracteriza sobre todo las ciencias sociales en sus inicios, en particular durante todo el siglo XIX. Dichas disciplinas se definen por entender la corporalidad humana según dos puntos de vista mutuamente contradictorios:

1. Incidencias sociales sobre el cuerpo. Una primera vía de análisis infiere, a partir de la situación social de los jugadores, una condición física de la que estos no pueden evadirse. El hombre se concibe como emanación de un entorno social y cultural. Muchas investigaciones sociales muestran la miseria física y moral de las clases trabajadoras, la insalubridad y el hacinamiento de sus alojamientos, su vulnerabilidad a las enfermedades, la ingesta frecuente de alcohol, la prostitución a menudo inevitable de las mujeres, el aspecto enfermizo de estos trabajadores explotados sin piedad, la terrible condición de los niños a los que se les obliga a trabajar desde una edad muy temprana. La publicación en 1840 de los estudios *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* (*Descripción de la condición física y moral de los trabajadores empleados en las fábricas de algodón, lana y seda*), de Louis René Villermé, y *De la mesure des classes laborieuses en Angleterre et en France* (*La miseria de las clases trabajadoras en Inglaterra y Francia*), de Eugène Buret, es decisiva para nutrir las aspiraciones revolucionarias o reformistas de la época. Engels también ofrece su retrato en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). En *El capital* (1867), Marx aporta igualmente un análisis clásico de la condición corporal del hombre en el trabajo. Estos estudios se interesan por otro tipo de urgencias que el establecimiento de herramientas para considerar metódicamente el cuerpo;

de hecho, ofrecen los primeros intentos de enfoque sociológico del cuerpo. Este último, en efecto, no se contempla ya a la manera de una naturaleza cuya clave reside en la biología, sino como una forma moldeada por la interacción social[4].

Para Villermé, Marx o Engels, lo importante es revelar la condición desgraciada de las clases trabajadoras en el contexto de la Revolución Industrial. La corporeidad no es objeto de un estudio separado, sino que se subsume en una serie de indicadores vinculados a los problemas de salud pública o a las relaciones específicas en el trabajo. La relación física del obrero con el mundo que le rodea, su apariencia, su salud, su dieta, su vivienda, su consumo de alcohol, su sexualidad, la educación de sus hijos, se consideran con vistas a presentar una imagen de las condiciones de vida de las clases trabajadoras en toda su crudeza. La constatación implícita del carácter social de la corporalidad conduce a un llamamiento a la reforma o, más radicalmente, al compromiso revolucionario —se es muy consciente de que condiciones de trabajo y de vida laboral más favorables les proporcionarían a estos hombres y mujeres una salud y una vitalidad mejores—. En Villermé y Buret, en Marx y Engels, por ejemplo, el cuerpo ya es de forma implícita un producto cultural. La condición obrera que nos muestran es un instrumento de análisis sin concesiones de un funcionamiento social que necesita ser transformado. Todavía no hay una voluntad sistemática de conceptualizar tal o cual aspecto de la experiencia del cuerpo. Y no es de extrañar.

[4] Para una historia del pensamiento del cuerpo en las ciencias sociales, cf. J.-M. Berthelot *et al.*, 1985.

2. El hombre, «producto» de su cuerpo. Contra la orientación del pensamiento que acabamos de ver se sitúa decididamente otro enfoque que, de hecho, termina legitimando el estado social tal cual este se nos ofrece a la observación. Según esta otra perspectiva, las características biológicas del hombre harían que su posición en el conjunto fuera la que le corresponde en justicia. Por ello, la corporalidad no se considera un efecto de la condición social del hombre, sino todo lo contrario: la condición social es el producto directo del cuerpo. La idea es someter las diferencias sociales y culturales a la primacía de lo biológico (o, más bien, de un imaginario biológico), naturalizando las desigualdades iniciales mediante su justificación por observaciones «científicas» (el peso del cerebro, el ángulo facial, la fisionomía, la frenología, el índice cefálico, etc.). Una imaginación desmedida somete al cuerpo a examen. Buscamos, a través de un sinnúmero de mediciones, la prueba irrefutable de que pertenece a una «raza», los signos evidentes, inscritos en la carne, de la «degeneración» o del crimen. El destino del hombre está completamente escrito en su conformación morfológica; se explica la «inferioridad» de las poblaciones nativas listas para la colonización o ya tomadas bajo la supervisión y tutela de las «razas» más «avanzadas»; se justifica el destino de las clases trabajadoras por algún tipo de retraso. Por último, el orden mundial sigue un orden biológico cuyas pruebas hay que buscar simplemente en el aspecto físico. Se mide, se pesa, se secciona, se autopsia, se clasifican miles de signos transformados en indicios y síntomas para disolver al individuo bajo los auspicios de la raza o de la categoría moral. La corporalidad entra en la época de la sospecha y se convierte fácilmente en una prueba de cargo. Las cualidades del hombre se deducen de la apariencia de su cara o de

las formas de su cuerpo. Se percibe como una emanación moral sin escapatoria de su apariencia física. El cuerpo señala, se convierte en testigo, muchas veces de cargo, de aquel a quien representa. El hombre se ve sin recursos para defenderse de esta «naturaleza» que lo revela; su subjetividad apenas alcanza a bordar un motivo particular, sin incidencia alguna sobre la totalidad.

3. Posiciones de los sociólogos. Émile Durkheim y sus colaboradores pondrán a prueba esta fascinación por el modelo biológico a la hora de explicar las circunstancias sociales. Sin embargo, una de las consecuencias de este esfuerzo de vigilancia será que, con la gran excepción de Robert Hertz y Marcel Mauss, se confinará la corporalidad al territorio de la naturaleza orgánica. Así, para Durkheim, la dimensión corporal del hombre se deriva de la organicidad, incluso aunque esta última dependa, a su vez, de las condiciones de vida. En este sentido, es un objeto más propio de la medicina o la biología que de la sociología. El cuerpo permanece implícito en la obra de Durkheim. En Alemania, la sociología de Max Weber dedica poca atención al cuerpo, a pesar de los llamamientos de Nietzsche o de los análisis de un francotirador que abrirá muchos caminos (Georg Simmel).

4. El psicoanálisis. A principios del siglo xx, el psicoanálisis levanta gradualmente el vuelo y comienza a romper una a una las cadenas que sujetaban el cuerpo bajo los auspicios del pensamiento organicista. Freud muestra la maleabilidad del cuerpo, el juego sutil del subconsciente en la carne humana, haciendo del cuerpo un lenguaje en el que se cuentan de manera indirecta las relaciones individuales y sociales, las protestas y los deseos. Freud opera además una

ruptura epistemológica que sustrae la corporalidad humana de la jerga vacía del positivismo del siglo XIX; no es un sociólogo, pero consigue que la corporalidad se pueda analizar en términos de materia moldeable hasta cierto punto por las relaciones sociales y por los virajes de la historia personal del sujeto. En 1895, en los *Estudios sobre la histeria* que escribe con Breuer, se perfila una sociología subyacente del cuerpo que permite interpretar de otra manera la presencia encarnada del hombre en el mundo. Freud introduce el elemento relacional en la corporalidad, con lo que la convierte en una estructura simbólica. A pesar de ello, los sociólogos no siempre lo siguen, ya que a menudo permanecen excesivamente apegados a una representación organicista del cuerpo y, con su abandono de cualquier estudio serio sobre el mismo, lo mantienen lejos del campo de estudio de la sociología.

II. Una sociología discontinua

1. Aportes sociológicos. La transición gradual desde una antropología física más bien dudosa —que deduce las cualidades del hombre a partir de su apariencia morfológica— hacia el sentimiento de que el hombre configura socialmente su cuerpo, sin que este sea de ninguna manera una emanación existencial de sus propiedades orgánicas, marca el primer hito de la sociología del cuerpo. El hombre no es, pues, el producto de su cuerpo, sino que él mismo produce las cualidades del cuerpo en su interacción con los demás y su inmersión en el campo simbólico. La corporalidad se construye socialmente. Una sociología discontinua del cuerpo emerge gradualmente

con el trabajo de Simmel —a principios del siglo xx— acerca de la sensorialidad, de los intercambios de miradas (en 1908) o de la cara (en 1901). «Me propongo analizar diversos hechos de la constitución sensorial del hombre, los modos de apercepción mutua y las influencias recíprocas que se derivan de ellos en su significado para la vida colectiva de los hombres y de sus relaciones del individuo con los demás, para los demás y contra los demás. Si nos vemos envueltos en reciprocidades de acción, eso principalmente se debe a que reaccionamos los unos con los otros ante todo a través los sentidos», escribe Simmel (2014). Volveremos a este tema.

En 1909, en un importante artículo, Robert Hertz aborda la cuestión de la «preeminencia de la mano derecha» en las sociedades humanas. En el texto, Hertz refuta con fuerza el punto de vista anatómico, según el cual la preponderancia de la mano derecha se debería a un desarrollo en los seres humanos más pronunciado del hemisferio izquierdo del cerebro, el cual inerva fisiológicamente los músculos del lado opuesto. Sin embargo, los zurdos son estadísticamente mucho menos numerosos que los diestros. Solo dos de cada cien personas lo son de manera irreductible, e igualmente un pequeño número de personas son diestros a los que no se puede cambiar de orientación. «Entre ambos extremos oscila la masa de hombres que, dejados a su impulso, podrían servirse más o menos igualmente de una u otra mano, con una ligera preferencia, en términos generales, a favor de la derecha. Así pues, no es necesario negar la existencia de tendencias orgánicas hacia la asimetría; pero, salvo en casos excepcionales, el ligero predominio de la condición diestra, que parece extendido en la especie humana, no bastaría para determinar la preponderancia absoluta de la mano derecha, si

influencias extrañas al organismo no vinieran a fijarla y reforzarla» (Hertz, 1928: 86; 1990: 109). A continuación, Hertz nos recuerda que la educación de la mano izquierda, cuando se hace en el ejercicio de ciertas profesiones (piano, violín, cirugía, etc.), multiplica la posibilidad de acción humana. El ambidextrismo es, en este sentido, un beneficio social y cultural. «Nada se opone —escribe—, a que la mano izquierda reciba una educación artística y técnica parecida a la que ha sido monopolio de la mano derecha hasta el momento».

Hertz observa que las razones fisiológicas son claramente secundarias respecto al obstáculo cultural que suponen las representaciones siempre negativas asociadas con la izquierda y siempre positivas cuando se trata de la derecha. La oposición no es solo física, sino también moral —la derecha implica ideas de fuerza física y destreza, de rectitud intelectual y buen sentido, de equidad e integridad moral, de norma jurídica; la izquierda, todo lo contrario—. La polaridad religiosa entre lo sagrado y lo profano aparece en todo su esplendor. La derecha es una cualidad de lo transcendente; la izquierda conlleva el riesgo de contaminación. El privilegio concedido a la mano derecha proviene, en primer lugar, de cómo se pone en juego esta estructura antropológica fundamental que, en muchas sociedades, da su preferencia a la derecha sobre la izquierda, también en lo que concierne al cuerpo humano. Lo fisiológico aquí está subordinado al simbolismo social. Aunque Hertz no dirige sus argumentaciones contra la teoría de Darwin, que parece desconocer, su texto, de notable intuición, presenta una serie de hechos que afectarán de forma significativa los intereses del enfoque biológico.

Marcel Mauss ofrecerá por su parte importantes contribuciones en su serie de artículos «La expresión obligatoria

de los sentimientos» (1921), «El efecto físico de la idea de la muerte» (1926), y «Técnicas del cuerpo» (1936). Estos textos suponen avances significativos. Son precursores de investigaciones que aún tardarán décadas en fructificar de verdad. Hablaremos de todo ello más adelante. La Escuela de Chicago está atenta a la corporalidad. Así, las monografías de Nels Anderson (*The Hobo*, 1923), Clifford R. Shaw (*The Jake-Roller*, 1931; *Brothers in Crime*, 1938), William Foote Whyte (*Street Corner Society*, 1943) y Louis Wirth (*The Ghetto*, 1928), por ejemplo, son estudios de campo en los que no se esquiva la relación física con el mundo de los actores analizados, sino que da lugar, al contrario, a clasificaciones meticulosas. George Herbert Mead, sin embargo, solo trata acerca del cuerpo de manera alusiva en su obra *Espíritu, persona y sociedad* (1934). Si bien es cierto que aborda los ritos de interacción y sobre todo la dimensión simbólica de la condición humana, y también que transforma el cuerpo en organismo además de abordar el lenguaje corporal, no lo hace en términos sistemáticos, como lo hará David Efron, sino para recordar que, en paralelo a la palabra, los movimientos del cuerpo contribuyen a la transmisión social del sentido. Frecuentemente encontramos en estos trabajos una sociología ingeniosa o de conveniencia, en la que el análisis no apunta directamente al cuerpo, si bien, a la hora de estudiar los distintos grupos sociales, el sociólogo se enfrenta a ritos y usos que sí requieren la descripción de aplicaciones corporales.

El ensayo de Norbert Elias *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (*Über den Prozeß der Zivilisation*), cuya primera versión data de 1939 (Elias, 1976), es un texto clásico de la sociología histórica que revela la genealogía de las disposiciones exteriores del cuerpo, recordándonos así el carácter social y cultural

de muchas de las conductas más banales e íntimas de la vida cotidiana. Esta sociología es el precedente inmediato de Goffman, en tanto que le aporta su materia prima al desvelar la base de la moral y del contenido de nuestros rituales de interacción. La sociedad cortesana es el laboratorio donde nacen, y desde el cual se propagan, las reglas de cortesía que tenemos hoy en día en términos de convenciones de estilo, de educación sentimental, de puestas en juego corporales y lingüísticas, y especialmente en lo concerniente al ámbito del *externum corporis decorum.* Dedicado a un joven príncipe, Enrique de Borgoña, y con la intención de enseñar a los niños cómo vivir bien, el libro de Erasmo de Róterdam *De la urbanidad en las maneras de los niños* (1530) cristaliza a la perfección el concepto de «urbanidad» que fundamenta las sociedades europeas de la época, cuando las reglas de cortesía se imponen dentro de las capas sociales dominantes. ¿Cómo comportarse en sociedad si no se quiere ser un patán? Poco a poco, el cuerpo desaparece, y la urbanidad y la civilización de las costumbres comienzan a regular los movimientos más íntimos e ínfimos de la corporalidad (los modales en la mesa, la satisfacción de las necesidades naturales, el pedo, el escupitajo, el sexo, la modestia, las demostraciones de violencia, etc.). Las sensibilidades están cambiando. No se puede ofender a los demás con una conducta demasiado laxa. Las manifestaciones corporales se reprimen a distintos niveles en la escena pública, y muchas de ellas pasan a esconderse de los demás, únicamente detrás del escenario, entre bambalinas —se han privatizado—. Obligado a exiliarse en Inglaterra, Norbert Elias no podrá reanudar hasta mucho después esta investigación.

En 1941, David Efron publica *Gesto, raza y cultura* (Efron, 1972; 1970), un libro que estaría llamado a marcar un antes

y un después en la investigación sobre los movimientos del cuerpo durante la interacción. Con el fin de oponerse a las teorías nazis que acotan el comportamiento humano en la fatalidad de una pertenencia a la «raza», Efron construye un dispositivo experimental diseñado para comparar la interacción gestual de dos personas, una de ellas perteneciente al grupo de los «judíos tradicionales» y la otra al de los «italianos tradicionales». Gracias a ello, puede señalar las variaciones de comportamiento y las diferencias en los gestos. A continuación, compara dos poblaciones de «segunda generación» de estas dos comunidades, ambas educadas en los Estados Unidos, demostrando con facilidad la existencia de diferencias significativas entre las gestualidades de las primeras generaciones de migrantes y las de sus hijos. Más «americanizados», estos últimos se encuentran considerablemente más cerca de los gestos de los estadounidenses. Discutiremos más a fondo este trabajo en el capítulo dedicado a la gestualidad.

2. *Aportes de la etnología.* En paralelo, los etnólogos se encontraron con usos del cuerpo en otras sociedades que llamaron su atención y que provocaron una creciente curiosidad por las maneras corporales propias de las sociedades occidentales, las cuales hasta entonces no habían sido demasiado investigadas por las ciencias sociales. M. Leenhardt, F. Boas, B. Malinowski, G. Roheim, E. Sapir, E. de Martino, R. Bastide, F. Huxley, M. Mead, G. Bateson, C. Lévi-Strauss, etc., describirán una serie de costumbres e imaginarios sociales que contribuirán a situar la corporalidad bajo el foco del pensamiento sociológico. Así, en *Balinese character. A photographic analysis* (*El carácter balinés: Un análisis fotográfico*), libro publicado en Nueva York, en 1942, Margaret Mead y Gregory Bateson presen-

tan una serie de datos recogidos en Bali entre 1928 y 1936, combinando un análisis etnográfico del pueblo balinés con cientos de fotografías que muestran los movimientos e interacciones de los hombres y las mujeres en su vida cotidiana. Mead y Bateson son conscientes de los riesgos de proyección cultural inherentes al uso de conceptos tomados de la lengua inglesa, cuyos valores y modos de vida son radicalmente diferentes de los que se observan en el pueblo de Bajoeng Gede, marco de su estudio. «En esta monografía», escriben, «tratamos de utilizar un nuevo método de presentación de las relaciones entre diferentes tipos de conducta culturalmente estandarizada, contraponiendo lado a lado una serie de fotografías significativas. Elementos de conducta tomados de contextos y lugares diferentes —un danzante en trance durante una procesión, un hombre que levanta la mirada hacia un avión, un sirviente saludando a su amo, la representación pictórica de un sueño— pueden correlacionarse; un mismo hilo emocional los atraviesa». Pero ¿cómo explicar estos hechos de forma fidedigna? «Presentar estas situaciones con palabras», continúan Mead y Bateson, «exige recurrir a herramientas que son inevitablemente literarias o que proceden de la disección de escenas vivas [...]. A través de la fotografía, la totalidad de los patrones de conducta puede ser conservada, mientras que las correlaciones deseadas pueden hacerse evidentes al colocar las fotos en una misma página». Cada plancha se introduce con una breve anotación que sitúa los momentos seleccionados en el tejido cultural de la vida cotidiana balinesa. Las imágenes traducen con éxito las observaciones sucintas de Bateson, mientras que una larga introducción de Margaret Mead esboza un estudio etnológico de la vida balinesa que igualmente nos ayuda a sentir el pulso de la existencia

colectiva. Rostros, gestos, rituales, situaciones de la vida familiar o del pueblo desfilan por las páginas del libro y le aportan a este un valor científico y humano excepcional (el aprendizaje de las técnicas del cuerpo, la puesta en escena del trance, la relación entre padres e hijos, el desarrollo infantil, los juegos tradicionales, las relaciones con los orificios del cuerpo —comer, beber, eliminar, orinar, excretar, purificarse, etc.—).

Hasta ahora hemos sugerido unos pocos hitos de la reflexión sociológica aplicada al cuerpo mediante la evocación de dos niveles de investigación: una sociología implícita en la que el cuerpo no se olvida, pero permanece como algo secundario en el análisis; y luego una sociología discontinua, que señala una serie de datos importantes y lleva a cabo el inventario de los usos sociales del cuerpo. En los siguientes capítulos nos centraremos en la tercera etapa, la de una incipiente sociología del cuerpo, que ya cuenta con ciertos avances y logros y que, dialogando con su propia historia, desarrolla una creciente inteligibilidad de la corporalidad en su dimensión social y cultural. No obstante, antes es importante especificar de qué objeto «cuerpo» estamos hablando y según qué procedimientos epistemológicos debemos acercarnos al mismo.

Capítulo II

Acerca de algunas ambigüedades

I. Ambigüedades del referente («cuerpo»)

La investigación sociológica ha privilegiado sobre todo las puestas en juego del cuerpo. Sin embargo, el referente mismo del cuerpo no se cuestiona. Una formulación ambigua, dualista, designa en ocasiones este tipo de enfoques como la sociología del cuerpo. No obstante, ¿de qué cuerpo se trata? A menudo se olvida lo absurdo que es hablar del cuerpo como fetiche, es decir, omitiendo al hombre que encarna. Es importante subrayar lo ambigua que resulta la idea de un cuerpo que mantiene una relación exclusivamente implícita, supuesta, con el actor que, sin embargo, forma un todo con él. Todo cuestionamiento del cuerpo requiere una construcción previa del objeto que constituye, una aclaración de aquello a lo que el cuerpo proporciona sustento. ¿Acaso no queda el cuerpo mismo atrapado bajo el velo de sus representaciones? El cuerpo no es una naturaleza. Ni siquiera existe. Nunca hemos visto un cuerpo; vemos a hombres y mujeres. No vemos cuerpos. En estas condiciones, es muy probable que el cuerpo no sea un universal. Y la sociología no puede tomar tal cual un término de la *doxa* para convertirlo en el principio de un análisis sin antes comprender su genealogía, sin elucidar los imaginarios sociales que lo denominan y actúan sobre él, y ello no solo en sus connotaciones (la co-

secha de hechos analizados por los sociólogos es fértil en este ámbito), sino también en su denotación, muy pocas veces cuestionada. El cuerpo no es una naturaleza indiscutible, inmutablemente objetivada por el conjunto de las comunidades humanas, entregada de forma inmediata al observador, que puede hacerla funcionar directamente en su ejercicio de sociólogo. El «desvío antropológico» (en palabras de Georges Balandier) nos recuerda la fugacidad de este objeto, aparentemente tan tangible y tan fácil de describir[5].

II. Materiales históricos

Un gran número de representaciones se proponen, en efecto, encarnar al hombre o proporcionarle un cuerpo. Es una alternativa que no carece de consecuencias y conviene que el investigador evite sus trampas:

- Proporcionar un cuerpo al hombre (por ejemplo, la anatomofisiología y el conocimiento biomédico en el sentido más amplio, que separan al hombre de su cuerpo, considerando este último como algo en sí mismo). Parece que, en la actualidad, la mayoría de los sociólogos que intentan comprender las puestas en juego sociales y culturales del cuerpo se han adherido acríticamente a la teorización biomédica y la contemplan como su realidad objetiva.

[5] Michel Bernard (1995), en un libro capital en la historia de la disciplina, mostró otra forma de laminar «el» cuerpo. Las diferentes ciencias humanas proponen miradas irreductibles entre sí.

- A la inversa, encarnar al hombre. Estos saberes no distinguen entre el hombre y su cuerpo, y las medicinas populares siguen dando ejemplo de ello en nuestras sociedades. Según la teoría de las signaturas, un elemento mineral o vegetal supuestamente ayuda a curar un mal porque se deduce de su forma, color, funcionamiento o sustancia una analogía con el órgano afectado o la apariencia de la enfermedad. El magnetizador transmite, por la imposición de manos, una energía que regenera las áreas enfermas y armoniza al hombre con los flujos de su entorno. El radiestesista le pregunta a su péndulo y lo pasea por el cuerpo para realizar un diagnóstico e identificar qué plantas tiene que darle a su visitante para curarlo. El chamán susurra una oración que acompaña de gestos específicos para cristalizar las fuerzas benéficas que aliviarán el dolor. El curandero corta el dolor de las heridas y las sutura sin cicatrices en la piel. La lista podría seguir citando los manantiales, las piedras, los árboles, etc., que se supone proporcionan a aquellos que la buscan una energía propicia para la curación de las dolencias. Muchas concepciones sociales siguen hoy en día incluyendo al hombre en el cosmos.

Yvonne Verdier, en un estudio reciente acerca de las tradiciones de un pequeño pueblo de Borgoña, observó la fisiología simbólica de las mujeres en su relación con el medio ambiente. Durante la menstruación, por ejemplo, la mujer no entra en la bodega donde se encuentra la despensa familiar, en la que se guardan salazones, encurtidos, barriles de vino, botellas de aguardiente, etc. De hacerlo, estropearía irreparablemente los alimentos que tocara. Por las mismas razones, el cerdo no se sacrificaba

en la granja durante el periodo. Los pasteles, las cremas y la mayonesa se dejan de cocinar. «Durante la regla», escribe Yvonne Verdier, «en cuanto que dejan de ser fértiles, se cree que las mujeres dificultan asimismo cualquier otro proceso de transformación que recuerde la fertilización. Pensemos en las claras de huevo batidas a punto de nieve, en las cremas, en las emulsiones, las salsas, el tocino, todo lo que deba "incubarse". Su presencia aborta todas estas lentas gestaciones, la del tocino en la salazón, la del vino en la cuba, la de la miel en la colmena» (Verdier, 1979: 20). El cuerpo actúa de forma análoga a un campo de fuerzas en resonancia con los procesos de la vida que lo rodean. En las tradiciones populares, el cuerpo permanece en contacto con el mundo; es una parcela del universo, que le aporta su energía. Es una condensación del cosmos. Son conocidos en este sentido los análisis de Maurice Leenhardt en *Do Kamo*, que muestran que en la cultura tradicional de los canacos el hombre y la planta se consideran sustancialmente idénticos. Muchas sociedades identifican al hombre con su carne, pues es esta la que lo engloba en una totalidad en la que se mezcla lo invisible con lo visible de la naturaleza; no conciben por lo tanto el cuerpo de manera independiente. Muchas veces, hay ambigüedad a la hora de utilizar sin cuidado o reflexión previa el concepto occidental de cuerpo en grupos sociales cuyas referencias culturales no dejan espacio para el «cuerpo».

Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona. Al afirmar lo que constituye al hombre, sus límites, su relación con la naturaleza o con los otros, reconocemos también lo que es su carne. Las representaciones de la persona, y su corolario, las del cuerpo, se insertan siempre en las visiones del mundo

de las distintas comunidades humanas. El cuerpo parece algo obvio, pero en última instancia no hay nada más inaprensible. El cuerpo es un constructo social, tanto en su representación en el escenario colectivo como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre al cual encarna. Lejos de ser unánime en las sociedades humanas, su caracterización demuestra ser sorprendentemente complicada y plantea un sinnúmero de cuestiones epistemológicas. El cuerpo es una falsa evidencia, no un dato inequívoco; es el efecto de una elaboración social y cultural.

La visión moderna del cuerpo en las sociedades occidentales, que se materializa de manera más o menos oficial en el conocimiento biomédico a través de la anatomofisiología, se basa en una concepción particular de la persona. Hizo falta socavar los valores medievales, las primeras disecciones anatómicas, que distinguen al hombre de su cuerpo, siendo este último el objeto de una investigación que expone la carne ante la indiferencia del hombre al que antes le confería forma. También fue necesario el encuentro con la filosofía mecanicista, que encuentra en Descartes a su más sofisticado portavoz al establecer el cuerpo como otra forma de la mecánica; y la sensibilidad individualista en ciernes, para que el cuerpo se conciba de manera aislada del mundo que hasta entonces lo acogía y le daba sentido, aislado también del hombre al que daba forma. La concepción moderna del cuerpo, la que sirve como punto de partida para la sociología en la mayor parte de sus investigaciones, nacerá pues a caballo entre el siglo XVI y el XVII. Es una visión del mundo que implica que el hombre se separa radicalmente del cosmos (lo que explica la carne ya no es el macrocosmos, sino una anatomía y una fisiología que solo existen en el cuerpo), de los demás

(al pasar de una sociedad basada en la comunidad a una sociedad individualista donde el cuerpo es la frontera de la persona) y finalmente de sí mismo (en tanto que su cuerpo se postula como algo diferente de él)[6].

III. Materiales etnológicos

Otras sociedades no aíslan el cuerpo del hombre, sino que lo inscriben en una compleja red de correspondencias entre la condición humana y la naturaleza o el cosmos que lo rodean. Un hermoso estudio de Leenhardt muestra, por ejemplo, que entre los canacos, en el interior de una sociedad comunal, no existe ningún término específico para designar los órganos o el cuerpo mismo. El conjunto del vocabulario aplicado a los componentes de lo que llamamos «cuerpo» se toma del reino vegetal. Los órganos o los huesos, que no son tales más que a nuestros ojos, llevan nombres de frutas, de árboles, etc. No hay ruptura entre la carne del mundo y la carne del hombre. Lo vegetal y lo orgánico se encuentran relacionados en una correspondencia que alimenta innumerables aspectos de la sociedad canaca. Incluso el propio nombre «cuerpo» (*karo*) no designa otra cosa que una estructura, un cimiento que se aplica igualmente a otros objetos. Y Leenhardt cuenta esta anécdota fastuosa por las cuestiones que suscita: al intentar medir el impacto de los valores occidentales en la sociedad melanesia a través de la mirada de un nativo, le pregunta al respecto a un anciano; y este último le res-

[6] Para un análisis detallado de este proceso, cf. Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad, op. cit.*

ponde de inmediato: «Lo que nos ha traído usted aquí es el cuerpo» (Leenhardt, 1947; 1997).

La adhesión de una franja de la población canaca a los valores occidentales, combinada con su evangelización, conduciría a quienes dieron ese paso, a aquellos que estaban dispuestos a desprenderse en parte de los valores tradicionales que alguna vez constituyeron el tejido de sus vidas, a una individualización que reprodujo en una forma más suave la que reina en las sociedades occidentales. El melanesio conquistado, aún rudimentariamente, a estos valores nuevos, se liberó así de la red de conexiones que le vinculaba a su comunidad, convirtiéndose en el germen de un organismo, es decir, en un ser humano relativamente separado de los demás, desarraigado de los valores que lo sumergían en el colectivo. Evangelizado, sitúa también su existencia bajo la mirada de Dios. Y las fronteras demarcadas por su cuerpo lo distinguen a partir de entonces de sus compañeros. Se siente más individuo de una sociedad que miembro de una comunidad, incluso si en estos colectivos un tanto híbridos el paso entre esos dos estadios no se hace de forma radical. El repliegue en el ego que resulta de esta transformación social y cultural constata la observación que realiza Durkheim según la cual, para distinguir un individuo de otro, «se necesita un factor de individuación, y es el cuerpo el que juega este papel» (*op. cit.*, pp. 386 y ss.).

Para mostrar otras concepciones de la corporalidad humana en relación con la naturaleza tal como se concibe en diferentes sociedades, se pueden enumerar un gran número de trabajos etnológicos[7]. El cuerpo es una

[7] Por ejemplo: G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*, París, Gallimard, 1965 [*Etnología y lenguaje. La palabra del*

realidad cambiante de una sociedad a otra. Las imágenes que lo definen y dan sentido a su profundidad invisible, los sistemas de conocimiento que tratan de dilucidar su naturaleza, los ritos y signos que lo ponen socialmente en escena, las acciones que puede realizar, las resistencias que ofrece al mundo son sorprendentemente variadas, incluso contradictorias para nuestra lógica aristotélica del principio del tercero excluido, según el cual, si se demuestra algo, su contrario es imposible. Así, el cuerpo no es únicamente una colección de órganos y de funciones dispuesta de acuerdo a las leyes de la anatomía y la fisiología. Es, ante todo, una estructura simbólica, una superficie de proyección capaz de reunir todo tipo de formas culturales. En otras palabras, el conocimiento biomédico —el saber oficial del cuerpo en nuestras sociedades occidentales— es una representación del cuerpo entre otras tantas, eficaz sobre todo para las prácticas a las que fundamenta. Sin embargo, no están menos vivas, a través de otras asignaciones, las medicinas o las disciplinas basadas en visiones

pueblo Dogon, trad. S. Assor Castiel, Madrid, Editora Nacional, 1982]; G. Dieterlen, «L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon», en *La notion de personne en Afrique noire*, París, CNRS, 1973; M. Therrien, *Le corps inuit (Québec, Arctique)*, París, SELAF-PUB, 1987; C. Buhan, *La mystique du corps*, París, L'Harmattan, 1986; K. Shipper, *Le corps taoïste. Corps physique, corps social*, París, Fayard, 1982 [*El cuerpo taoísta*, trad. J. Pérez Arroyo, Barcelona, Paidós, 2003]; F. Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, París, Berger-Levrault, 1979 [*El cuerpo en la sociedad tradicional. Prácticas y saberes populares*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1984]; C. Classen, *Inca cosmology and the human body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993; M. Godelier y M. Panoff, *La production du corps*, París, Les Archives Contemporaines, 1988; S. Breton *et al.*, *Qu'est-ce qu'un corps?*, París, Flammarion, 2006.

completamente diferentes del hombre, de su carne y de su sufrimiento, como el yoga, que en sus distintas versiones propone una representación del cuerpo y de los logros personales muy alejada de nuestras concepciones occidentales; como la medicina china, basada en una determinada imagen de la energía (el *qi*); o como el magnetismo, herencia de las medicinas populares. Estos son unos pocos ejemplos sencillos de fuerte arraigo en las sociedades occidentales, pero podríamos extender la lista mediante la interminable enumeración de las representaciones de antaño y de las que todavía se observan en las sociedades humanas actuales. Según el espacio cultural que se considere, el hombre puede ser una criatura de carne y hueso, que se rige por las leyes anatomofisiológicas; un laberinto de formas vegetales, como en la cultura canaca; una red de energía, como en la medicina china, que conecta al hombre con el universo que le rodea a la manera de un microcosmos; un bestiario que presenta en su seno todas las amenazas de la jungla; una parcela del cosmos estrechamente unida a los flujos del medio ambiente; un reino habitado por los espíritus...

A cada sociedad le puede corresponder una representación y una acción distinta sobre la base de estos conocimientos. Nuestras propias sociedades occidentales también se enfrentan a innumerables modelos del cuerpo —los de las medicinas llamadas «alternativas», los de unas medicinas populares en pleno resurgimiento en un contexto social y cultural modificado, la introducción confusa de modelos energéticos en la medicina, la extraordinaria división del campo de las psicoterapias que se apoyan en modelos del ser humano y del cuerpo totalmente contradictorios entre sí—. En nuestras sociedades, ninguna representación del cuerpo consigue finalmente la unani-

midad de pareceres, ni siquiera el modelo anatomofisiológico.

Ante este heterogéneo paisaje, la tarea de la antropología o de la sociología es entender la corporalidad como estructura simbólica, sin descuidar de ninguna manera las representaciones, los imaginarios, las acciones y los límites que se muestran infinitamente variables según cada sociedad.

IV. El cuerpo, elemento del imaginario social

La designación del cuerpo es, por lo tanto, un reflejo del imaginario social; las formas de caracterizar la relación del hombre con aquel y la definición de los componentes de la carne del individuo son hechos culturales infinitamente variables de una sociedad a otra. Es así como un objeto fugaz y esquivo emerge de manera discontinua a la vez que pierde el carácter obvio que en un primer momento pudo tener a los ojos del observador occidental. De hecho, la identificación del «cuerpo» como un fragmento en cierta medida autónomo respecto al ser humano presupone una distinción de la que muchas sociedades carecen. En las comunidades tradicionales, en efecto, rara vez el cuerpo es objeto de escisión; en ellas, al contrario, la condición de las personas está subordinada completamente al colectivo, se disuelve en el grupo sin estar dotada de relevancia individual, que solo aparece en nuestras sociedades. El hombre y su carne se revelan pues como elementos indiscernibles, y los constituyentes de la carne están, en las representaciones colectivas, mezclados con el cosmos, con la naturaleza, con los demás. La imagen del

cuerpo es ahí una imagen de sí mismo, que se alimenta de distintos materiales simbólicos provenientes de otros ámbitos y que establecen con el ser humano una tupida red de interrelaciones. El cuerpo no se distingue de la persona, y las mismas materias primas componen tanto al hombre como a la naturaleza que lo rodea. En este tipo de concepciones de la persona, no se separa al hombre de su cuerpo, como sí lo hace corrientemente el sentido común occidental. En las sociedades que todavía son relativamente tradicionales y comunitarias, el «cuerpo» es el aglutinante de la energía colectiva, a través del cual cada hombre se incluye en el grupo. Inversamente, en las sociedades individualistas el cuerpo es un interruptor que marca los límites de la persona, es decir, dónde comienza y dónde termina la presencia de un individuo.

El cuerpo, en tanto elemento aislable de la persona a la que proporciona una imagen, no parece concebible más que en las estructuras sociales individualistas en las cuales los actores están separados los unos de los otros y son relativamente autónomos en sus valores e iniciativas. El cuerpo trabaja en ese caso como frontera viva que delimita frente a los demás la soberanía de la persona. Por el contrario, en las sociedades tradicionales y comunitarias —en las cuales la vida de cada cual se diluye en la lealtad al grupo, al cosmos y a la naturaleza—, el cuerpo no existe como elemento de individuación ni como categoría mental para considerar culturalmente la diferencia de un actor a otro, ya que nadie se distingue del grupo, sino que todos y cada uno de los miembros de la comunidad se entienden como una singularidad de la unidad diferencial del grupo. El aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales (las primeras disecciones y el desarrollo de la filosofía mecanicista constituyen un eco lejano de dicho aislamiento)

es el testimonio de un tejido social en el que el hombre se concibe como algo aparte del cosmos, de los demás y de sí mismo. En otras palabras, el cuerpo de la Modernidad, aquel sobre el cual la sociología aplica sus métodos, es el resultado de difuminar las tradiciones populares y de la aparición del individualismo occidental —traduce, por lo tanto, el repliegue del sujeto sobre sí mismo—[8].

En la base de todas las prácticas sociales, como mediador privilegiado y eje de la presencia humana, el cuerpo se sitúa en el cruce de todas las demandas culturales; es la piedra angular del campo simbólico y, por ende, un observatorio de alta fidelidad para el investigador de las ciencias sociales. No obstante, es importante saber de antemano de qué cuerpo se trata. Uno de los principales intereses del sociólogo consiste en identificar la «naturaleza» del cuerpo cuyos fundamentos sociales y culturales se propone estudiar y cuestionar.

[8] Cf. David Le Breton (2014; 2002). Véase también Daniel Arasse, «La chair, la grâce, le nihilisme», en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, París, Seuil, 2006 [«La carne, la gracia, lo sublime», en *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, trad. N. Petit y M. Rubio, Madrid, Taurus, 2005].

Capítulo III

Datos epistemológicos

I. La tarea

1. Definir el cuerpo del cual se habla. La primera tarea del sociólogo o antropólogo es desligarse de las polémicas que convierten al cuerpo en un atributo de la persona, en un tener en vez de un lugar y un tiempo indiscernibles de la identidad. En otros términos, hay que desprenderse del dualismo que acepta acríticamente la distinción cartesiana entre cuerpo y mente, o alma, o incluso entre el individuo y su cuerpo, ocultando así las contribuciones de la fenomenología y la antropología contemporáneas. También hay que tener en cuenta que la llamada «realidad objetiva» del cuerpo, y los múltiples significados que la acompañan, no son más que constructos teóricos. El significante «cuerpo» es una ficción, pero una ficción culturalmente operativa, viva (si no se la separa del actor, y, por lo tanto, si este último se considera corporalidad), de la misma manera que la unión de sentido y valor que ocupa su lugar, sus constituyentes, sus actividades, sus imaginarios, de manera cambiante y contradictoria según el espacio y el tiempo de cada sociedad humana. La construcción social y cultural del cuerpo no solamente va de abajo arriba, sino también en la dirección contraria —afecta a la corporalidad en la suma de su relación con el mundo, pero igualmente en la determinación de su naturaleza—. «El cuerpo» desapa-

rece por completo, y de forma permanente, en la red del simbolismo social que proporciona su definición y dibuja el conjunto de normas de etiqueta en vigor en las diferentes situaciones de la vida personal y colectiva. El cuerpo no existe en estado natural, sino que se concibe siempre en una trama de sentido, incluso en las manifestaciones aparentes de rebeldía, cuando se rompe provisionalmente la transparencia de la relación física del individuo con el mundo (dolor, enfermedad, comportamientos extraños, etc.). Los especialistas en este sentido perdido (médicos, sanadores, psicólogos, chamanes, brujos, etc.) intervienen para nombrar el misterio, explicar su génesis, restablecer el orden en la comunidad y en el hombre que es su víctima. Son ellos quienes señalan el camino que se debe seguir para facilitar la erradicación del problema. Si esto falla, puede recurrirse a otras técnicas, buscarse nuevos expertos —nuestras sociedades son una perfecta ilustración de ello—. En todo caso, sigue quedando el imaginario colectivo para reapropiarse de aquello que escape temporalmente al control social. Que el cuerpo es una construcción simbólica es una idea que explica igualmente los mecanismos de la eficacia simbólica sin necesidad de recurrir a la dualidad psique-soma, como ya hiciera Claude Lévi-Strauss en un artículo clásico sobre el tema[9].

El sociólogo que toma «el cuerpo» como hilo conductor de su investigación nunca debe olvidar la ambigüedad y la fugacidad de su objeto, su condición de suscitador de preguntas más que de proveedor de certezas. Siempre referido al actor para no ceder a un dualismo que invalidaría

[9] Claude Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique», en *Anthropologie structurale* II, París, Plon, 1958. [*Antropología estructural*, trad. E. Verón, Barcelona, Paidós, 1987].

el análisis, el significante «cuerpo» desde el punto de vista de la sociología funciona como un mito, en el sentido que le da a ese término el filósofo Georges Sorel —cristaliza el imaginario social, y promueve prácticas y análisis que destruyen incesantemente su legitimidad, para demostrar fehacientemente su realidad—. Pero el sociólogo no debe olvidar que él mismo vive en un mundo de categorías mentales, insertas en el marco de la historia social y, de un modo más general, de la historia de las ciencias. Con más precisión, el calificativo de «cuerpo» que se utiliza en el ámbito de la sociología es una «forma simple» en términos de André Jolles: «Allá donde una actividad mental obligue a la multiplicidad y a la diversidad del ser y de los acontecimientos a cristalizarse para que formen una determinada figura; allá donde esta diversidad sea aprehendida por la lengua, en sus elementos primeros e indivisibles, para convertirla en producción del lenguaje que puede decir y significar; en el ser y el acontecer, ahí diremos que nace una forma simple»[10], una «forma simple» cuyas actualizaciones sociales y culturales es necesario estudiar. El «cuerpo» es una vía de investigación, no una realidad en sí misma. Es conveniente marcar aquí distancias con la sociología de Durkheim, según la cual el cuerpo es reductible a lo estrictamente biológico. El conocimiento biomédico representaría en ese caso una especie de verdad universal del cuerpo a la que no han podido acceder la mayor parte de las sociedades humanas, empezando por los innumerables sanadores de nuestras tradiciones rurales. Es ese un etnocentrismo elemental al que, sin embargo, se entregan

[10] André Jolles, *Formes simples*, París, Seuil, 1972, p. 42; trad. francesa por A. M. Buguet de *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tubinga, Niemeyer, 1972.

muchos investigadores. El cuerpo es también una construcción simbólica, y una primera constatación de ello es la relatividad de sus definiciones, tan variadas como las distintas sociedades humanas.

2. *Independencia del discurso sociológico.* Una vez que hemos admitido el carácter «ficticio» del cuerpo y que, de alguna manera, hemos ofrecido las indicaciones de su puesta en escena en el campo del análisis, podemos calibrar su alcance y su provecho para las ciencias sociales. Y no hay que olvidar —a no ser que queramos caer en un dualismo que descalifique nuestro análisis— que el cuerpo se considera aquí como el lugar y el momento en los que el mundo se hace hombre, un hombre inmerso en la singularidad de su historia personal y en un territorio social y cultural de los que obtiene el simbolismo de su relación con los demás y con el mundo (Le Breton, 2014; 2002; y 2004; 1999). El discurso sociológico no aísla el cuerpo humano, como sí lo hacen —de un modo algo surrealista— los «terapeutas corporales» (terapia primal, bioenergía, terapia Gestalt, etc.), que parecen poner al actor entre paréntesis y hacer de su cuerpo una cuasipersona.

También la medicina y la biología proponen un discurso culturalmente legítimo y aparentemente irrefutable sobre el cuerpo humano. No obstante, ambas participan de un conocimiento de otro orden; su saber es de alguna manera el «oficial», es decir, aquel que aspira a la universalidad, que se enseña en la universidad y que aporta su garantía a las prácticas legítimas de la institución médica o de la investigación. Sin embargo, ciertas medicinas alternativas discuten este monopolio de la «verdad» acerca del cuerpo; son aquellas que se basan en las tradiciones populares, variables de una cultura a otra, o que se sustentan en otras

tradiciones y saberes (acupuntura, homeopatía, quiropráctica, medicina ayurvédica, etc.); todas ellas se construyen a partir de representaciones completamente diferentes del cuerpo humano. El sociólogo, por tanto, no puede tomar partido en estos conflictos de legitimidad o coexistencias paradójicas, que nos recuerdan, precisamente, el carácter plenamente social y cultural de las obras humanas. Su tarea será más bien la identificación de los imaginarios del cuerpo que están presentes tanto en la medicina moderna como en las medicinas alternativas, así como de los distintos procedimientos puestos en juego en el cuidado de sí, además de la comprensión de sus resultados.

La sociología aplicada al cuerpo toma distancia respecto a los postulados de la medicina que ignoran la dimensión personal, social y cultural en sus percepciones del cuerpo. Es como si la representación anatomofisiológica quisiera escapar de la historia para poder caracterizarse como un absoluto.

Incluso cuando estudia su propia sociedad, la tarea del sociólogo es identificar las raíces sociales y culturales que afectan a la condición humana. La cultura no es el discutible monopolio de los inuit o de los dogones, ni el privilegio de las tradiciones rurales del *bocage* normando, sino que también la hallamos en el corazón del pensamiento de la medicina y de las prácticas o instituciones que esta genera. La sociología no debe dejarse intimidar por una medicina que pretende contar la verdad del cuerpo o de la enfermedad, ni por una biología a menudo propensa a encontrar en la genética las causas de la conducta humana. Ya conocemos en este sentido la tendencia, por parte de la sociobiología, de subordinar lo social a la herencia genética.

II. Las ambigüedades que es necesario evitar

Dos ambigüedades pesan sobre la sociología que intenta alcanzar una comprensión del cuerpo:

a) Su variabilidad de una cultura y un grupo a otros, su dependencia de la historia, y sobre todo su falta de caracterización como tal en muchas comunidades humanas.
b) Los peligros de una dualidad inherente al uso indiscriminado del significante «cuerpo», que presupone al actor más que confundirse con él. El cuerpo es, ante todo, un término de la *doxa* y, antes de utilizarse este significante del modo específico en que lo emplea el pensamiento sociológico, debe aclararse el mismo a partir de una «historia del presente», una genealogía del imaginario social que lo ha producido. Hay que evitar el riesgo de una separación de la identidad humana entre el hombre, por un lado, y ese hermoso objeto que sería su cuerpo. Desconfiemos, al menos, de la réplica de quienes proponen una sociología del alma. En otras palabras, la sociología del cuerpo es aquella que estudia las modalidades físicas de la relación del actor con el mundo. Cualesquiera que sean las circunstancias sociales en las que se vea involucrado, el actor seguirá estando encarnado. Toda actividad supone una puesta en escena del cuerpo.

III. ¿Una sociología del cuerpo?

Una vez hemos precisado estos dos obstáculos, la sociología del cuerpo cumple por fin las condiciones para su ejercicio, y una constelación de hechos sociales y culturales se

organiza por sí misma en torno al cuerpo significante. Esta serie de hechos forma un campo social coherente, con unas demandas reconocibles, y que además constituyen un observatorio privilegiado de los imaginarios sociales y de las prácticas que estos generan. Es, por lo tanto, pertinente heurísticamente que lo pongamos en marcha, algo de lo que, por otro lado, ya dan fe un buen número de trabajos realizados en este campo.

Como hemos visto, el cuerpo ha sido el objeto de una serie dispersa de investigaciones en el seno de la sociología. Sin embargo, parecen perfilarse tres ejes principales de investigación:

a) Una «sociología de contrapunto» (en términos de Jean-Michel Berthelot) que abandona las vías de acceso hasta ahora preferidas en la aprehensión del hecho social (instituciones, clases, grupos) y se concentra en el cuerpo «no para diluirlo o para dispersarlo, sino para hacer evidentes sus planes principales de proyección» (Berthelot *et al.*, 1985: 119-131). El cuerpo funciona aquí en forma de analizador, como podría hacerlo igualmente la vida cotidiana, la muerte, la seducción, etc., y ofrece un ángulo de visión fino y original por el cual el pulso de la vida social se puede registrar de un modo relevante.

b) Una sociología que podríamos llamar «de conveniencia», por lo cual nos referimos a una sociología en cuyo camino se cruzan elementos relacionados con la corporeidad, sin que estos sean decisivos en la construcción más general de la investigación (por ejemplo, la sociología del trabajo puede interesarse brevemente por los tipos de técnicas corporales asociadas al ejercicio de un oficio o por la relación física del hombre con la máquina, pero no profundiza demasiado en ello).

c) Una «sociología del cuerpo», consciente de las ambigüedades que la amenazan pero que, en cuanto las supera, descubre un continente por explorar y por cultivar, en el que la inteligencia y la imaginación sociológicas del investigador pueden desplegarse. Esta vía central de investigación puede, además, nutrirse profusamente de los análisis que se llevan a cabo en otros ámbitos y con otros propósitos.

IV. Los riesgos

Una dificultad capital con la que se topa la sociología aplicada al cuerpo reside en su contigüidad con otras sociologías aplicadas a la salud, la enfermedad, la interacción, la alimentación, la sexualidad, las actividades físicas y deportivas, etc. El riesgo que se corre entonces es que el objeto desaparezca si no está lo suficientemente bien identificado por el investigador, quien, a fuerza de mucho abarcar, puede fallar en su propósito. Si ese riesgo se esquiva, gracias al control suplementario proporcionado por el rigor de las herramientas utilizadas, podría ser pertinente entonces emprender una confrontación con esos otros enfoques sociológicos. Cada uno de ellos ofrece, en efecto, una perspectiva distinta y sugiere a los restantes un enfoque original, por lo que es posible que la suma de todos conduzca a una mejor comprensión del objeto. Los análisis diferentes no son necesariamente excluyentes entre sí; al contrario, pueden añadir, cada uno a su manera, puntos de interés todavía inéditos. La historia de las ciencias muestra la fecundidad de las perspectivas distintas, de los cambios en la manera de formular las preguntas, de los

métodos no probados para conocer un objeto cuya comprensión escapa a los hábitos rutinarios del pensamiento. La sociología del cuerpo puede elucidar desde otro ángulo muchas de las investigaciones realizadas sobre diferentes objetos, del mismo modo que otros enfoques pueden a su vez enriquecer su propia investigación.

Otro riesgo es el inherente al enfoque multidisciplinario que a menudo se requiere para abordar el cuerpo. Así, el psicoanálisis, la fenomenología, la etnología, la historia, la economía, por ejemplo, son disciplinas que a menudo se cruzan en el camino de los sociólogos, y cuyos datos utiliza. En general, podemos estar de acuerdo con Jean-Michel Berthelot en que «el cuerpo surge, en el discurso sociológico, en la tensa frontera que separa las ciencias sociales de las ciencias humanas» (Berthelot *et al.*, 1985: 131). Las precauciones que hay que tomar, pues, son numerosas —los conceptos no pueden pasar, sin correr riesgos de incoherencia o de heterogeneidad, de una disciplina a otra sin someterse a un tratamiento apropiado—. Los procedimientos de análisis varían en función de la disciplina; también lo hacen los métodos de recogida de datos. Sin un control estricto, el análisis parece hecho de retales, a la manera de un *collage* teórico que termina por carecer de toda pertinencia epistemológica. «Una vez definidos los distintos comportamientos corporales simbólicos o prácticos sociológicamente pertinentes», escribe con razón Boltanski, «se puede interrogar a las demás ciencias del cuerpo y utilizar sus resultados, sustituyendo las preguntas en función de las cuales han sido explícitamente obtenidos por las cuestiones implícitas que pueden ser respondidas siempre y cuando sean explícita y sistemáticamente planteadas, sin correr así el riesgo de ver desaparecer el objeto elegido, es decir, sin verlo extenderse al infinito

o, lo que es igual, perderse en las minucias de todas las disciplinas que pretenden revelar la verdad» (Boltanski, 1974: 208; 1975: 11).

Por último, recordemos una obviedad: hablar de sociología del cuerpo es una manera cómoda de hablar de sociología aplicada al cuerpo, no una disidencia epistemológica con su campo específico de estudio y sus métodos. La reflexión sociológica acerca del cuerpo depende de la epistemología y la metodología inherentes a la disciplina en general y, aunque estos conceptos requieren una adaptación especial —pues no pensamos en el cuerpo de la misma manera en que pensamos en el Estado o en la familia, por ejemplo—, se aplican en un mismo campo epistemológico, con sus especificidades prácticas y teóricas, y con sus precauciones de uso. La sociología del cuerpo es uno de los muchos capítulos que incluye la sociología.

Capítulo IV

Ámbitos de investigación 1. Lógicas sociales y culturales del cuerpo

Siendo perfectamente conscientes de las limitaciones de un tal propósito, vamos a intentar esbozar ahora algunas líneas de investigación acerca de la corporalidad. Tomaremos como punto de partida, si es posible, los textos fundadores de la materia, y progresivamente ampliaremos nuestro análisis hacia una especie de balance provisional de los trabajos realizados hasta el momento. Algunos ámbitos de investigación han sido desbrozados ya (las técnicas del cuerpo, la expresión de sentimientos, la gestualidad, las reglas de etiqueta, las formas de mantenimiento corporal, las percepciones sensoriales, las marcas en la piel o en la carne, los malos hábitos corporales...). Sin lugar a dudas, nos situamos en un área de trabajo más específica de una sociología del cuerpo. La corporalidad se halla en el corazón de estas temáticas y no es un pretexto para analizar otra cosa.

I. Las técnicas del cuerpo

En 1934, ante la Sociedad de Psicología, Marcel Mauss propuso un concepto que estaba llamado a perdurar para la posteridad: el de las técnicas corporales (Mauss, 1950: 363-386; 1979: 337-341). En su conferencia, Mauss define

esta noción como una serie de dinámicas gestuales codificadas con el fin de alcanzar una eficacia práctica o simbólica —modos de acción, secuencias de gestos, sincronías musculares que se suceden en pos de un propósito específico—. Citando vivencias personales, Mauss recuerda la variabilidad generacional de las formas de nadar en nuestras sociedades, y más en general de una cultura a otra. Otros ejemplos serían caminar, correr, la posición de las manos en reposo, la forma de usar una pala o los métodos de caza. Mauss observa que no existe el monopolio exclusivo de la tecnología en lo referente a la relación de un hombre con una herramienta determinada, pues mucho antes ya existe otra de otro tipo, una herramienta fundadora por así decirlo: «El cuerpo es el primer instrumento humano, y el más natural». Adaptado según el *habitus* cultural, produce eficacia práctica: «Llamo técnico a un acto tradicional eficaz (y se puede ver que en esto no se diferencia del acto mágico, religioso o simbólico)», precisa Mauss.

A continuación, propone una clasificación de las técnicas del cuerpo desde diferentes puntos de vista:

- según el sexo: las definiciones sociales del hombre y la mujer implican gestualidades que, en efecto, se codifican de maneras distintas;
- según la edad: las técnicas propias de la obstetricia y de los movimientos del parto; las técnicas de la infancia, de la adolescencia, de la edad adulta. Aquí, Mauss cita en particular las técnicas del sueño, del descanso, de las acciones (caminar, correr, bailar, saltar, nadar, subir, bajar, movimientos de fuerza); técnicas de cuidado del cuerpo (el aseo, la higiene); técnicas de consumo (comer, beber); técnicas de reproducción (Mauss incluye, de hecho, la sexualidad en las técnicas del

cuerpo y recuerda la variedad de posturas sexuales); técnicas de rehabilitación (masajes);
- según el rendimiento: Mauss se ocupa aquí de lo relativo a la destreza, la habilidad;
- según sus formas de transmisión: ¿a través de qué medios, con qué ritmos? ¿Las jóvenes generaciones las aprenden?

Mauss concluye su conferencia recordando la existencia de técnicas corporales insertas en distintas religiones, como el yoga o las técnicas de respiración taoísta[11]. Podemos discutir evidentemente acerca de la pertinencia de esta clasificación o señalar alguna omisión, pero Mauss no deseaba lanzar un programa de investigación preciso y completo. A la manera de un explorador, estaba enfatizando la validez heurística de un concepto, relacionándolo con una serie de notas personales para invitar a los primeros investigadores a poner en marcha su imaginación sociológica sobre el tema.

En su «Introducción a la obra de Marcel Mauss», publicada en 1950[12], Claude Lévi-Strauss hace hincapié en la importancia de este trabajo de inventario de las técnicas tradicionales del cuerpo, sobre todo en un momento en el cual el desarrollo de la tecnología occidental está eli-

[11] Cf. los trabajos de Marcel Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, París, PUF, 1953, o de Henri Maspero, «Les procédés de "nourrir le souffle vital"», en *Le taoïsme et les religions chinoises*, París, Gallimard, 1971 [*El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, Trotta, 2000]; más recientemente, los de Durand, Hauw y Poizat (2015), Gardien (2008) y Faure (2000).

[12] «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en *Sociología y antropología*, *op. cit.*, pp. 13-44.

minando gran parte del patrimonio gestual de la vida cotidiana. Levi-Strauss plantea entonces el establecimiento de «archivos internacionales de las técnicas corporales», que consistirían en el censo más amplio posible de los repertorios físicos de los grupos humanos. A su juicio, la dimensión ética de esta empresa reside en el hecho de que serviría «para contrarrestar los prejuicios de raza, puesto que, frente a las concepciones racistas que desean ver al hombre como un producto de su cuerpo, se demostrará por el contrario que es el hombre quien siempre y en todo lugar ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus representaciones». A sus ojos, estos archivos proporcionarían «informaciones de una riqueza insospechada sobre migraciones, contactos culturales o aportaciones que se sitúan en un pasado lejano y cuyos gestos, en apariencia insignificantes, transmitidos de generación en generación, protegidos incluso por su misma insignificancia, dan mejor testimonio que los yacimientos arqueológicos o los monumentos a determinadas figuras».

Este proyecto se llevará a cabo en Francia de manera metódica alrededor de la revista *Geste et Image*, dirigida por Bernard Koechlin, quien plantea la cuestión de la clasificación simbólica de las series gestuales[13]. Efectivamente, la descripción detallada de los movimientos es difícil de trasladar a palabras, aunque la imagen, a través del cine, el vídeo, la fotografía y el dibujo, pueda suponer un paliativo para este fracaso, como ya vimos en relación con el traba-

[13] Bernard Koechlin, «Techniques corporelles et leur notation symbolique», *Langages*, 10, 1968, pp. 36-47; «L'ethnotechnologie: une méthode d'approche des gestes de travail des sociétés humaines», *Geste et Image*, número especial, 1982, pp. 13-38.

jo de Bateson y Mead en Bali. Sin embargo, la posibilidad de comparar interculturalmente las técnicas corporales requiere unos criterios de clasificación más precisos, especialmente la invención de un código de transcripción como el de la fonética. La pregunta entonces es si es posible esa elaboración, es decir, si al llevarla a cabo no se disuelve la dimensión simbólica del gesto.

Pocos años antes, Gordon W. Hewes había estudiado por su parte ciertas formas particulares de técnicas corporales, tales como estar sentado o de pie, señalando en ellas la interacción de lo fisiológico y lo anatómico, por un lado, y de lo cultural, por el otro, en la implementación de posturas, cuyo despliegue conjunto puede cifrarse según sus cálculos en alrededor de un millar de combinaciones. Con la ayuda de cientos de dibujos esquemáticos, Hewes muestra, por ejemplo, las diferentes formas de utilizar los segmentos corporales según la manera de estar de pie, sentado o de rodillas, o de colocar las manos y los brazos, etc. A este respecto, propone un cuadro de su distribución diferenciada a lo largo del mundo. Su sugerencia, para el investigador interesado en este campo de estudio, que a menudo se pasa por alto, es el desarrollo de cinco niveles de análisis: a) en primer lugar, el de la relación de las posturas con las máquinas y los diversos instrumentos de la vida cotidiana o profesional; b) en segundo lugar, el estudio de la relación de las posturas con las circunstancias del entorno humano (ecológico, cultural, social, etc.); c) asimismo, el de sus aspectos psicológicos y psiquiátricos; d) también constituye un vasto campo de estudio el nivel sociohistórico de estas posturas y su distribución a través de áreas geográficas mediante los contactos culturales; y e) por último, el nivel de los aspectos filogenéticos que caracterizan todas estas posturas (Hewes, 1955).

Un área particular de las técnicas del cuerpo es la de aquellos especialistas que cultivan su virtuosismo para ofrecerse a sí mismos como espectáculo. La gente del circo (malabaristas, acróbatas, contorsionistas, equilibristas, volatineros, tragafuegos, faquires, tragasables, etc.) es experta en la materia. Su habilidad tiene una importante función imaginaria a la hora de fascinar al público.

Las actividades físicas y deportivas son otra manera de implementar las técnicas del cuerpo. Muchos investigadores han asumido la tarea de describirlas desde una perspectiva histórica y comparativa (Gérard Bruant, André Rauch, Pierre Arnaud, Jacques Thibault...). Georges Vigarello (1988), por ejemplo, estudia la interacción de los movimientos corporales y de los instrumentos sobre los que se apoyan varias prácticas deportivas para mostrar la transformación de estas debido a la aparición de nuevas habilidades. Así, el salto de altura y de longitud, el lanzamiento de peso, las carreras atléticas, etc., son disciplinas cuyo rendimiento ha mejorado en paralelo a la evolución de las técnicas del cuerpo.

Otro campo de estudio de las técnicas corporales se centra en los conocimientos y el *savoir faire* del artesano, el campesino, el técnico, el artista, etc.; es decir, en las competencias y aptitudes profesionales que se fundamentan en una gestualidad básica y con ciertos «trucos» en los que el trabajador cristaliza su propia experiencia de años. La obra de referencia aquí es *El cuerpo en la sociedad tradicional* (1979, traducida al castellano en 1984), en la que Françoise Loux describe las técnicas corporales en la Francia rural apoyándose en múltiples estudios de campo, así como en una variada iconografía.

El aprendizaje de las técnicas del cuerpo se deriva de una educación que a menudo está muy formalizada y que

el entorno del niño (o del adulto que desee desarrollar una nueva habilidad para relacionarse con el mundo) lleva a cabo con plena intencionalidad. El elemento mimético también juega un papel importante. Cada una de estas técnicas aparecerá como el producto de un aprendizaje particular que está ligado a diversos factores (un periodo específico de la vida del actor, su edad, sexo, condición social, profesión, etc.) y variará según la clase social, a veces incluso según la franja de edad. Las múltiples técnicas corporales pueden abarcar desde mínimas estructuras gestuales, cuya aparente simplicidad frecuentemente oculta el tiempo y el trabajo que ha costado asimilarlas, hasta complejas cadenas de acciones ensambladas y habilidades manuales cuya ejecución requiere una larga ascesis y una habilidad particular. La lista es interminable: de los modales en la mesa a las conductas de micción, desde la forma de nadar hasta la de dar a luz, del lanzamiento de jabalina al del bumerán, de los gestos de lavar la ropa a los de coserla, del truco del malabarista a la conducción de un automóvil, desde la manera de caminar o la postura durante el sueño hasta los métodos de la caza y la pesca... Una técnica corporal alcanza su máximo exponente cuando se convierte en un conjunto de reflejos y se impone totalmente al actor sin esfuerzo de adaptación o de preparación por su parte.

Siguiendo a Mauss, hay que integrar la sexualidad dentro de estas técnicas corporales. Las posiciones de los amantes cambian de una sociedad a otra —algunas de ellas están codificadas en distintos *ars amandi*— y también es variable la duración del intercambio, la posibilidad de elección de la pareja, etc. Del mismo modo, debemos incluir aquí las investigaciones sobre los trances o las posesiones, si bien en este caso las técnicas

corporales sirven a una dimensión cultural mucho más amplia[14].

Françoise Loux ha señalado el valor etnográfico de los dibujos y pinturas del artista decimonónico Jean-François Millet, en los que capta al vivo las actitudes y gestos de trabajo de los campesinos. Hoy en día estas pinturas pueden considerarse documentos históricos. Las técnicas corporales suelen desaparecer con las condiciones sociales y culturales que les dieron forma. La memoria de una comunidad humana no reside solo en las tradiciones orales y escritas, sino que también está entretejida en efímeras habilidades corporales.

El estudio sociológico de las técnicas del cuerpo es una vía fructífera siempre y cuando se tenga cuidado de no caer en la dualidad más elemental, para lo cual es necesario precisar primero que, si bien en ocasiones el cuerpo puede ser una herramienta, sigue siendo en todo momento algo humano y, como tal, pertenece a la dimensión simbólica. El cuerpo nunca es un mero objeto técnico (y tampoco es el objeto técnico). La utilización de ciertas partes del cuerpo como herramientas no convierte al hom-

[14] Cf. los estudios de Georges Rouget, *La musique et la transe*, París, Gallimard, 1980; Roger Bastide, *Le rêve, la transe, la folie*, París, Flammarion, 1972 [*El sueño, el trance y la locura*, trad. J. Castelló, Buenos Aires, Amorrortu, 2001] y *Le candomblé de Bahia*, La Haya-París, Mouton, 1958; Mircea Eliade, *Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase*, París, Payot, 1951 [*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. E. de Champourcín, México, FCE, 1976]; Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, París, Armand Colin, 1997; Michel Perrin, *Les praticiens du rêve*, París, PUF, 1992 [*Los practicantes del sueño: El chamanismo wayuu*, trad. A. Hernández, Caracas, Monte Ávila, 1997]; Bertrand Hell, *Possession et chamanisme*, París, Flammarion, 1999.

bre en un instrumento. Los gestos que ejecuta, incluso los más elaborados desde el punto de vista técnico, contienen significado y valor.

II. La gestualidad

Esta se refiere a las implementaciones del cuerpo en los encuentros entre los actores —rituales de saludo o de despedida (signos con la mano, movimientos de cabeza, darse la mano, abrazar, besar en la mejilla, en la boca, expresiones faciales, etc.), formas de asentir o negar, movimientos faciales y corporales que acompañan a la emisión de palabras, dirección de la mirada, variaciones de la distancia entre los actores, maneras de tocarse o de evitar el contacto, etc.—. El libro de David Efron *Gesto, raza y cultura* (Efron, 1972; 1970), publicado en los Estados Unidos en 1941, marcó los estudios sociológicos o antropológicos de la gestualidad. Con el fin de oponerse a las tesis nazis, que atribuían carácter de naturaleza al concepto de raza para demostrar la superioridad aria hasta en los gestos más elementales (sobriedad, disciplina, etc.) y estigmatizar a las poblaciones judías y mediterráneas (artificio, infantilismo, gesticulación...), a Efron se le ocurre la opción de situarse en el terreno científico y estudiar comparativamente la gestualidad en vigor entre los inmigrantes judíos de Europa del Este y los inmigrantes provenientes del sur de Italia. La identificación de diferencias culturales en las manifestaciones corporales se establece de acuerdo a tres coordenadas: la dimensión espacial y temporal (amplitud de los gestos, forma, plano de su realización, miembros afectados, ritmo), la dimensión interactiva (tipo de rela-

ción con el interlocutor, con el espacio o con los objetos del entorno) y la dimensión lingüística (gestos cuyo significado es independiente de lo que se dice, o que incluso lo desdobla). La metodología es compleja, pues implica simultáneamente la observación directa de los actores, el recurso a numerosos bocetos dibujados *in situ*, el análisis detallado de una buena cantidad de gestos y su frecuencia de aparición, etc. Efron utiliza asimismo una cámara para que observadores ajenos a su trabajo analicen con frialdad las fotografías que él va tomando.

En una primera fase, la investigación se centra en una población considerable de judíos «tradicionales» (850 sujetos) e italianos «tradicionales» (700 sujetos). Efron encontrará pocas dificultades para mostrar las diferencias que separaban por aquel entonces la gestualidad de ambas poblaciones, fiel reflejo de una primera generación de inmigrantes. Con perspicacia, en una segunda fase observa, utilizando la misma metodología, una población «americanizada» de emigrantes de origen judío (600 sujetos) e italiano (400 sujetos) de segunda generación. Efron encuentra ahí que la gestualidad específica de los judíos «tradicionales» y de los judíos «americanizados» difiere entre sí, igual que la de los italianos «tradicionales» y los italianos «americanizados». Inversamente, los gestos de las dos poblaciones de «asimilados» de segunda generación tienden a parecerse y a emparentarse con las de los estadounidenses. Condiciones distintas de socialización habían modificado de manera profunda, en el transcurso de apenas una generación, las culturas gestuales originarias de estos grupos sociales. El trabajo de David Efron mostró así lo ficticio de la noción de raza utilizada por los nazis, cuyo carácter metafísico y arbitrario no tiene empacho en denunciar. Y, frente a esas teorías genéticas o raciales,

demuestra que la gestualidad humana es un hecho social y cultural, no una naturaleza congénita o biológica que se imponga fatalmente sobre los actores. El nazismo iba a dar al imaginario «racista» una aterradora potencia material cuyas dimensiones en 1941 Efron todavía ni siquiera llegaba a sospechar, a pesar de la necesidad que había sentido de desarmar y refutar las pretensiones de estas ideas. Los racistas pintan el comportamiento humano como un mero producto de sus genes, cuando la sociología ya ha demostrado claramente que los movimientos corporales humanos se generan socialmente. Por ello, este es un trabajo que sigue siendo de actualidad en nuestras sociedades, dado que el imaginario de la herencia y la raza sigue muy presente en ellas.

Sin alcanzar el mismo rigor, probablemente debido a su apuesta por vincular las secuencias gestuales a un modelo lingüístico, los trabajos de Ray Birdwhistell acerca de la gestualidad humana destacan por su idea de la cinésica (o kinésica) —el estudio del movimiento del cuerpo durante la interacción—. Siguiendo la dirección marcada por la obra de David Efron, Birdwhistell sostiene la tesis de que cada lengua induce su propia gestualidad y, para demostrarla, analiza, en los indios kutenai de Canadá, las modificaciones gestuales de un mismo individuo según esté hablando en su lengua materna o en inglés. Para elaborar su cinésica, Birdwhistell se basa en la hipótesis de que los gestos recurrentes que forman parte de la interacción se distribuyen de manera sistemática, por lo que piensa que su estudio puede considerarse como un capítulo de la lingüística estructural. «Cuando nuestra investigación colectiva», escribe, «abordó el estudio de las escenas de interacción, se hizo evidente que una serie de movimientos, previamente tratados como artefactos del esfuerzo de locución, presentaban caracterís-

ticas de orden, regularidad y previsibilidad. Fue entonces posible aislar, de la corriente cinética en la que estaban englobados, una serie de movimientos de cabeza, verticales y laterales, de parpadeos de ojos, de movimientos ligeros de la barbilla y los labios, de variaciones en la posición de los hombros y el pecho, de cierta actividad de las manos, los brazos y los dedos, y, por último, de movimientos verticales de piernas y pies»[15]. El uso del lenguaje a la hora de hablar y el del cuerpo en la interacción revelarían entonces los mismos principios de funcionamiento.

Desde sus primeras publicaciones, en 1952, Birdwhistell se apoya en la lingüística para distinguir, en el flujo incesante de gestos, una serie de cinemas (análogos a los fonemas, es decir, la unidad más pequeña de movimiento, pero sin estar aún asociada a un significado) y cinemorfemas (la unidad más pequeña de significado). Más tarde, admitirá las dificultades a las que se enfrenta su sueño de fundar una gramática gestual[16]. Por otro lado, su trabajo también

[15] Ray Birdwhistell, «L'analyse kinésique», *Langages*, 10, 1968, pp. 101-106, p. 103 (trad. parcial al francés de dos artículos: «Some body motion elements accompanying spoken American English», en Lee Thayer [ed.], *Communication: concepts and perspectives*, Washington, Spartan Books, 1967, y «Kinesic analysis in the investigation of the emotions», en Peter H. Knapp [ed.], *Expression of the emotions in man*, Nueva York, International University Press, 1963, pp. 123-139). Puede encontrarse una presentación del itinerario intelectual de Birdwhistell en Yves Winkin, *La nouvelle communication*, París, Seuil, 1981 [*La nueva comunicación*, trad. J. Fibla, Barcelona, Kairós, 1984].

[16] Ray Birdwhistell, *Kinesics and context*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1970. Para la gestualidad desde una perspectiva «ecosistémica y antropológica», véanse los estudios de Bernard Koechlin, «La réalité gestuelle dans les sociétés humaines», en *Histoire des mœurs*,

se ha centrado en la idea de que existirían unos «marcadores cinésicos» que puntuarían la interacción social; en su opinión, no tiene sentido congelar el significado de un gesto, con independencia del contexto del intercambio, en un sistema de equivalencia análogo al de un «diccionario de gestos» que asocie ingenuamente cada significado a una mímica o una gestualidad. El significado se construye en la interacción misma. Además, Birdwhistell toma en consideración la totalidad de los gestos y evita así la trampa, corolario de la anterior, que conllevaría aislar determinadas partes del cuerpo (la cara, una mano, etc.) y estudiarlas de forma independiente y fuera de contexto, presuponiendo una universalidad de su expresión y su significado. Eso es, por ejemplo, lo que limita los trabajos de Paul Ekman, en cuyo enfoque pesan unos presupuestos biológicos que invalidan su alcance y que le llevan a desembocar en una especie de botánica de las emociones. Para Birdwhistell, por último, no existe la «comunicación no verbal», sino que el lenguaje y los movimientos del cuerpo están entrelazados a la manera de un sistema y no pueden estudiarse de forma aislada.

III. La etiqueta corporal

Si singularizamos aquí la etiqueta corporal respecto a la gestual o a la expresión de las emociones, lo hacemos en

tomo II, París, Gallimard, 1991; y de P. Feyereisen y J.-D. de Lannoy, *Psychologie du geste*, Bruselas, Mardaga, 1985; así como los artículos de A. J. Greimas, Julia Kristeva, R. Cresswell y B. Koechlin, en la revista *Langages*, núm. 10, 1968. Para la antropología del gesto y el papel del cuerpo en la comunicación, consultar Le Breton (2004; 1999).

aras de conseguir una mayor claridad en la exposición de las áreas de estudio.

Toda interacción implica códigos, sistemas de espera y de reciprocidad a los cuales se someten los participantes sin ser conscientes de ello. En todas las circunstancias de la vida social se requiere una etiqueta corporal, y el individuo la adopta espontáneamente en función de las normas implícitas que ha aceptado como guía. Según sus interlocutores, su papel y el contexto del intercambio, el sujeto sabe perfectamente qué modo de expresión puede utilizar, a veces no sin cierta torpeza, y qué se le permite decir acerca de su propia experiencia corporal. Cada individuo intenta así controlar la imagen que ofrece a los otros, tratando de evitar errores que le podrían poner en dificultades o crear confusión entre los demás participantes en la interacción. No obstante, son muchas las trampas que acechan en el cumplimiento ordenado de la etiqueta: «En primer lugar», escribe Erving Goffman, «un individuo puede transmitir de manera accidental incapacidad, incorrección o falta de respeto al perder momentáneamente control muscular de sí mismo. Puede resbalar, tropezar, caerse; puede eructar, bostezar, cometer un *lapsus linguae*, rascarse o tener flatulencias; puede, accidentalmente, chocar con el cuerpo de otro participante. En segundo lugar, puede actuar de modo que transmita la impresión de que está demasiado ansioso por la interacción o no interesado en la misma. Puede tartamudear, olvidar su parte, mostrarse nervioso, culpable o afectado; puede tener inapropiadas explosiones de risa, ira u otras reacciones que momentáneamente lo incapacitan como interactuante; puede mostrar una participación o un interés excesivos o demasiado superficiales» (Goffman, 1959; 1981: 63).

Frente a estas rupturas de convenciones, puede amortiguar la gravedad de la infracción de las reglas de interacción un «intercambio reparador» —disculpas, detalles de humor, plegarias, maniobras de distracción, etc.—. Es importante no quedar mal e intentar restablecer una situación provisionalmente comprometida. Los trabajos de Goffman suponen en este campo de estudio un antes y un después por su fina capacidad analítica. Y, del mismo modo que inconscientemente sabe cómo ponerlos en práctica, el actor también es capaz de descifrar hasta cierto punto estos elementos que se sitúan en el límite de lo perceptible, que pueden matizar una frase, acentuarla o incluso contradecirla sin que el hablante se dé cuenta. Los movimientos corporales marcan en este aspecto la entrada de la ambigüedad en el campo de la comunicación.

Por su parte, las investigaciones de Edward T. Hall sobre la proxémica, es decir, sobre el uso que hacen los actores del espacio durante la interacción, son estimulantes al mismo tiempo que se ven atenazadas por distintas limitaciones. En la línea de la obra de Sapir y Whorf, nos recuerdan que el lenguaje no es nunca un calco puro del pensamiento, sino que, por el contrario, determina la elaboración y la expresión de lo que se piensa. Hall extiende esta constatación al conjunto del contenido cultural, pues la experiencia no es una relación primaria con el mundo que puedan compartir fácilmente por actores de diferentes culturas, y la realización de una comunicación siempre se hace bajo los auspicios de una determinación cultural que puede ser fuente de malentendidos independientemente de las buenas intenciones de los interlocutores. Hall estudió las proxemias de diversas culturas (alemana, inglesa, francesa, japonesa, estadounidense o árabe, por ejemplo), pero tomando cada una

de ellas como si fueran especies culturales, asumiendo, por lo tanto, una homogeneidad prácticamente perfecta. Hall, que a pesar de esto influiría profundamente en la investigación sobre el multiculturalismo (más quizá por las reflexiones que surgen de sus libros que porque su método y sus análisis no necesiten correcciones o ajustes), curiosamente ignora las diferencias de clase, grupo, etnia, cultura regional o religiosa, así como las diferencias generacionales. Asumiendo de forma implícita cierta idea de «nación», Hall postula una unidad cultural más allá de fronteras que los hechos posteriormente desmentirían, incluso en el interior de los Estados Unidos, algo que de hecho llega a observar él mismo en algún momento. Su punto débil reside en trabajar sobre una especie de promedio nacional de los comportamientos proxémicos. También hay que reprocharle sus rupturas de los niveles de análisis, el recurso a meras anécdotas como demostración, una vaga complacencia hacia la biología y la etología animal... Sin embargo, Hall iba a jugar un papel fundamental en el despertar de este tipo de investigaciones, al sacar a la luz un aspecto de la interacción que previamente había pasado prácticamente desapercibido (Hall, 1966; 1972). Otros trabajos han puesto de relieve la supresión, por la etiqueta, de la que el cuerpo es objeto durante las interacciones o, más aún, en la vida social. La existencia del cuerpo parece implicar una pesantez formidable que los ritos están obligados a conjurar o eliminar, en lo relativo a las puestas en escena de la naturalidad corporal. Da buena fe de ello la actitud discreta en los ascensores, en los transportes públicos o en las salas de espera, cuando los actores están cara a cara y se esfuerzan mutuamente, y no sin vergüenza, por hacerse transparentes el uno al otro. Igualmente se ve reflejado

en la renuencia a tocar o ser tocado por un desconocido, que obliga a proferir excusas en la calle o en los pasillos, así como en la vergüenza compartida cuando un actor es sorprendido por otro en una actitud incongruente o íntima, o cuando a uno de ellos se le escapa un eructo, un pedo o un gorgoteo del estómago. El mismo problema se plantea en el encuentro con un extraño que no comparte las costumbres sociales de acogida, especialmente su proxémica. En estas circunstancias, el simbolismo corporal pierde temporalmente su capacidad de apoyo comunicativo, y el cuerpo se convierte en una molestia, en un peso. Dejan de satisfacerse las expectativas respectivas de los interesados —al contrario, salen a relucir sus fallas—; los cuerpos dejan de fluir en el espejo fiel del otro, en esa especie de bloque mágico en el que los sujetos diluyen su corporalidad en la familiaridad de los signos y los símbolos, al mismo tiempo que la ponen adecuadamente en escena. Cada vez que se quebrantan las normas de supresión se produce incomodidad. Podemos recordar a este respecto los problemas que afectan a las personas con discapacidad física o sensorial, o a las catalogadas como con síndrome de Down, a las «retrasadas» y a los enfermos mentales. Para estos sujetos el cuerpo no pasa desapercibido, en contra de la discreción que exige la etiqueta; y, cuando las marcas de identificación somática con el otro se desvanecen, reina la incomodidad. El cuerpo extraño se transforma entonces en un cuerpo extranjero, y el estigma social comienza a funcionar con mayor o menor obviedad en función del grado de visibilidad de la discapacidad —el cuerpo debe ser borrado, diluido en la familiaridad de los signos—. Pero esta regulación fluida de la comunicación se perturba por la simple presencia del discapacitado físico o del «loco».

Muy a su pesar, estas personas provocan una marginación que revela con claridad la actitud de nuestras sociedades hacia lo corporal (Le Breton, 2014; 2002).

A finales de los años sesenta del pasado siglo, Raymond Firth estudió de forma detallada las posturas y los gestos de respeto, así como los significados que se les atribuían a ambos, entre los miembros de los tikopia, un pueblo melanesio[17]. Al señalar que en los rituales de saludo se emplean varias partes del cuerpo, entre los cuales el apretón de manos de los europeos no es más que una modalidad, entre otras, de la toma de contacto, Firth observó que para los tikopia una ligera presión en la nariz del interlocutor, combinada con una breve inhalación, significaba el gesto inaugural de todo encuentro. Lo cierto es que los ritos corporales de respeto acompasan la vida cotidiana de las personas, pero también es verdad que son diferentes de una sociedad a otra, y que varían igualmente en el seno de los grupos y clases sociales. Las maneras de saludar, la distancia que se mantiene respecto al otro en función de su rango, posición social o del grado de familiaridad con él, la posibilidad o no de tocarlo (y, si se puede, ¿dónde?, ¿cómo?), y las restantes manifestaciones corporales asociadas con la interacción son variables gestuales que difieren según el grupo social, la edad, el género de la persona, o su pertenencia a grupos que desarrollan formas de ser específicas (toxicómanos, presos, etc.).

[17] Cf. Raymond Firth, *Tikopia ritual and belief*, Boston, Beacon Press, 1967; *Rank and religion in tikopia: a study in polynesian paganism and conversion to christianity*, Londres, George Allen & Unwin, 1970; y «Verbal and Bodily Rituals of Greeting and Parting», en J. S., La Fontaine (ed.), *The interpretation of ritual: Essays in honour of A. I. Richards*, Londres, Tavistock, 1972, pp. 1-38.

El aprendizaje de la etiqueta corporal, en toda su extensión y con todas sus variaciones, pocas veces se deriva de una educación formal como la de las técnicas del cuerpo. El mimetismo del sujeto y las identificaciones que mantiene con su entorno inmediato juegan aquí un papel importante. La dimensión corporal de la interacción está impregnada de un simbolismo propio de cada grupo social. La educación de dicha materia es, por lo tanto, más bien informal, intangible, y se mide principalmente por la eficacia del individuo a la hora de cumplir las exigencias de la etiqueta social en este sentido.

IV. La expresión de los sentimientos

En 1921, en el *Journal de Psychologie*, Marcel Mauss publicaba su artículo «La expresión obligatoria de los sentimientos». En su opinión, los sentimientos no podían estudiarse ni a partir de una psicología individual, ni de una fisiología indiferente. Si juzgamos por cómo reflejan en el cuerpo y se traslucen en el comportamiento, los sentimientos son emanaciones sociales que imponen su contenido y su forma a los miembros de una comunidad que están inmersos en una situación moral determinada. Rechazando los prejuicios contradictorios que consideran las emociones como un fenómeno íntimo o natural, Mauss afirma la dimensión social y cultural de los sentimientos y de su implementación en el comportamiento del sujeto. Por lo tanto, lejos de estar únicamente vinculadas al dolor, las lágrimas pueden asociarse a un momento preciso de una fórmula de saludo. Y no solamente «el llanto», escribe, «sino todo tipo de expresiones orales de un sentimiento son esen-

cialmente fenómenos sociales, marcados eminentemente por el signo de la no espontaneidad y de la obligación más perfecta, y de ningún modo fenómenos psicológicos o fisiológicos» (Mauss, 1968: 81; ver también Granet, 1953).

Para ilustrar su teoría, Mauss toma el ejemplo de una ceremonia funeral de una comunidad aborigen australiana y muestra cómo las manifestaciones de sentimientos responden en ella a una temporalidad precisa, no se dejan a la discreción de los actores, a su arbitrariedad, sino que forman parte de un código preestablecido del cual el hombre apenas puede apartarse. La conclusión de Mauss abre muchos caminos de investigación: «Hacemos mucho más que expresar nuestros sentimientos: los manifestamos a los demás, pues es necesario manifestárselos; y nos los manifestamos a nosotros mismos al expresarlos para los demás y por los demás. En esencia, es una actividad simbólica».

Los sentimientos que experimentamos, la forma en que resuenan y se manifiestan físicamente en nosotros, tienen sus raíces en normas colectivas implícitas. No son espontáneos, sino ritualmente organizados y significados para los otros. Se inscriben en la cara, el cuerpo, los gestos, las posturas, etc. El amor, la amistad, el sufrimiento, la humillación, la alegría, la ira, etc., no son realidades en sí mismas, indiferentemente trasladables de un grupo social a otro. Las condiciones de su surgimiento y su simbolización para los demás implican una mediación significativa. Sin embargo, en la tradición iniciada por el libro de Darwin *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1873), muchos investigadores, provenientes en su mayor parte de la etología o las ciencias biológicas, trabajan con asiduidad en esta materia, con especial énfasis en mostrar la universalidad de la expresión de emociones. Una paradoja interesante es que estos investigadores distan de estar de acuerdo entre ellos

sobre el número y la naturaleza de estas emociones. Según ellos, los rastros de animalidad son todavía evidentes en los seres humanos, particularmente en sus movimientos expresivos, que no serían más que emanaciones de su instinto. Este tipo de afirmaciones persiste a pesar de su refutación por parte de muchos trabajos de la sociología y la antropología. Pero para que el actor pueda experimentar y expresar un sentimiento, este, de alguna manera, debe pertenecer al repertorio cultural de su grupo. La sociología puede centrarse en la identificación de este conocimiento difuso que penetra las manifestaciones afectivas de los actores y que contribuye a la obviedad del lazo social gracias al reparto de un elemento simbólico que cada actor traduce con su propio estilo, pero dentro de una zona de reconocimiento mutuo[18].

Muchas conductas que aparentemente vienen dictadas por procesos fisiológicos y que, además, supuestamente, escaparían al control de la voluntad o de la conciencia, están influidas, o incluso directamente guiadas, por fenómenos sociales, culturales o psicológicos. El dolor es un ejemplo significativo de ello. La actitud del actor frente al mismo, y a veces hasta el umbral de dolor al que se reacciona, están

[18] Cf. Norbert Elias, «Human beings and their emotions», en M. Featherstone *et al.*, *The body: Social process and cultural theory*, Londres, Sage, 1991 [«Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual», en V. Weiler (comp.), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma, 1998]; Catherine Lutz, *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Rom Harré (ed.), *The social construction of emotion*, Oxford, Blackwell, 1986; Michael Lewis y Carolyn Saarni, *The socialization of emotions*, Nueva York, Plenum, 1985; David D. Franks y E. Doyle McCarthy (eds.), *The sociology of emotions*, Greenwich, Jay Press, 1989; y Le Breton (2004; 1999).

ligados al tejido social y cultural en el que se inserta el individuo con su visión del mundo y sus creencias religiosas, es decir, la forma en que se sitúa en su comunidad de origen. Como escribe René Leriche, «el dolor no es una simple actividad de impulsos nerviosos que se transmiten de una forma determinada a un nervio. Es el resultado del conflicto entre un estímulo y el individuo entero»[19]. Es el hombre el que se produce su dolor a través de lo que es. La definición de Leriche permite apreciar el papel personal del actor en la percepción de la intensidad del dolor, y subraya el filtro social, cultural y psicológico del impulso doloroso. Entre el estímulo y la percepción del dolor, encontramos la relevancia del individuo en tanto que singularidad y actor de una sociedad dada. Hay normas implícitas, más allá de su juicio personal, que determinan su relación con el estímulo doloroso, una relación que, por lo tanto, no es el reflejo de ninguna esencia pura, sino que traduce una relación infinitamente compleja entre los cambios del equilibrio interno del cuerpo y el sentimiento que producen en un actor que ha «aprendido» a reconocerlo y encuadrarlo en un sistema de sentido y de valor. Igual que el hambre o la sed, el dolor es un fenómeno biológico, pero, de la misma manera que los seres humanos no buscan en sus platos sensaciones idénticas y saborean de forma distinta los alimentos mediante la atribución de un significado específico, tampoco sufren de la misma forma ni a partir de una misma intensidad de la agresión. Al contrario, atribuyen a su dolor un valor y un significado diferentes dependiendo de su historia y de su origen social.

Mark Zborowski (1969) estudió en un hospital norteamericano las actitudes hacia el dolor de tres grupos socia-

[19] René Leriche, *La chirurgie de la douleur,* París, Masson, 1949, p. 401.

les distintos: los italianos, los judíos y los estadounidenses de nacimiento. Los enfermos italianos y judíos mostraban una gran sensibilidad al dolor y actitudes muy características; la comunidad médica los describía como proclives a la «exageración» y a una emotividad «excesiva». Sin embargo, los pacientes italianos parecían más preocupados por el dolor inmediato que por el desorden corporal del cual podía ser síntoma. En cuanto se pasaba, dejaban de quejarse y recuperaban el buen humor. En contraposición a ellos, los pacientes judíos a menudo se negaban a tomar analgésicos y lo que les preocupaba sobre todo del dolor era el mal que podía causarlo. Una vez calmado el dolor, la angustia permanecía. La conclusión de Zborowski fue que estas dos culturas permiten una expresión libre de sentimientos, tanto de palabra como gestual, es decir, italianos y judíos «se sienten libres para hablar del dolor, para quejarse y expresar su sufrimiento, gimiendo, lamentándose, llorando, etc. No se avergüenzan de hablar de ello». Por el contrario, los americanos de nacimiento soportan el dolor «estoicamente», sin quejarse ni abandonarse pasivamente al cuidado del equipo médico, en el cual confían plenamente. Según Zborowski, «no paran de repetir que es inútil quejarse, gemir o lamentarse». Al actuar así, son conscientes de reproducir un patrón de comportamiento que reconocen como «americano». La conclusión final de Zborowski fue que las diferencias en la respuesta al dolor tienen su razón de ser en las modalidades distintas de relación madre-hijo que distinguen a estos grupos sociales[20].

[20] Mark Zborowski, *People in pain*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969. Cf. igualmente Elaine Scarry, *The body in pain. The making and unmaking of the world*, Oxford, Oxford University Press, 1985; David B. Morris, *The culture of pain*, Berkeley, University of California Press, 1984 [*La cultura del do-*

Más allá de los incentivos implícitos recibidos de su comunidad, cada actor reacciona al dolor con un estilo propio. En el mismo grupo, dentro de una forma de reaccionar conforme a las convenciones, algunos miembros son considerados más «duros» que otros, o más «blanditos», más «sensibles» que la media. Estas diferencias a menudo dependen de la educación recibida y del tipo de relación afectiva que se haya establecido con la madre. En nuestras sociedades, los niños varones reciben una educación del dolor vinculada a una imagen determinada de la virilidad, de la fuerza de carácter. Sus padres se esfuerzan, en principio, por luchar contra sus inclinaciones a la emotividad o a la laxitud. Desde la más temprana edad, deben asimilar las cualidades que supuestamente caracterizan al hombre. Y, por el contrario, se toleran ampliamente, se alientan incluso, las manifestaciones de sensibilidad de las niñas. Las lágrimas y los gemidos se aceptan menos en los chicos que en las chicas, que supuestamente son más delicadas. La educación transforma de este modo a los niños en actores que se ajustan a una determinada imagen de la mujer y del hombre en sociedad.

V. Las percepciones sensoriales

La investigación sociológica aplicada al cuerpo no puede basarse solamente en las distintas implementaciones del cuerpo en el mundo; también existen las implementacio-

lor, trad. O. L. Molina, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994]; Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milán, Feltrinelli, 1986; y David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, *op. cit.*, y *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, París, Métailié, 2010.

nes del mundo en el cuerpo. Nos adentramos entonces en un terreno de investigaciones tremendamente ambicioso y original que sigue estando hoy en día prácticamente en barbecho. A principios del siglo xx, Georg Simmel, con su «Digresión sobre la sociología de los sentidos» (2014), abrió este campo de estudios apuntando la importancia de la mediación sensorial en las interacciones sociales: «Un examen más riguroso», escribe, «muestra que estos intercambios de sensaciones no se limitan a ser una base y un requisito común en las relaciones sociales, sino que cada sentido ofrece según su carácter específico una serie de informaciones características para la construcción de la existencia colectiva, y que a los matices de sus impresiones corresponden particularidades, relaciones sociales». Esta dimensión es la que más se enraíza en la privacidad del sujeto, la más impalpable; es la del claroscuro, ya que drena el inmenso campo de la sensorialidad. Según el área cultural, y con frecuencia según la clase social o la generación, las personas descifran sensorialmente el mundo de forma diferente.

La configuración de los sentidos, así como la intensidad y el contorno que logran abarcar, son de naturaleza social y no solo fisiológica. Estamos continuamente descodificando el mundo sensorial mediante su transformación en informaciones visuales, auditivas, olfativas, táctiles y gustativas. Algunos rasgos corporales, por tanto, escapan al control de la voluntad o la conciencia del sujeto, sin perder, empero, su dimensión social y cultural. Las percepciones sensoriales del agricultor no son las del urbanita; las del tuareg no son las del guayakí, etc. Cada comunidad humana desarrolla su propio mundo sensorial como universo de sentido. Cada miembro se apropia de su uso de acuerdo con su sensibilidad y con los acontecimientos que han marcado su historia personal.

Las actividades perceptivas que el actor lleva a cabo a lo largo de su vida son el resultado de un condicionamiento social. Howard Becker ha estudiado cómo un grupo puede modelar el aprendizaje de nuevas formas sensoriales en el contexto del consumo de marihuana. Un joven estadounidense que fuma por primera vez no siente nada más, por regla general, que una molestia leve, un sabor ligeramente desagradable. Pero poco a poco, gracias a la atención del grupo que le rodea, a los consejos que le dan, al aprendizaje informal por medio de una especie de bricolaje entre lo que percibe de la experiencia de los demás y lo que se imagina, va adaptando las percepciones sensoriales que siente de acuerdo a un sistema de referencia que es nuevo para él. Lentamente, su experiencia de la marihuana se va ajustando al modelo de percepción que sus compañeros le ofrecen. A partir de ese momento, es capaz de reproducir las sensaciones necesarias y de descodificarlas, ahora sí, como algo agradable. «Las sensaciones que produce la marihuana no son automáticamente, y ni siquiera necesariamente, algo agradable. Como las ostras o el *dry martini*, el gusto por estas sensaciones se adquiere socialmente. El fumador siente picazón en el cuero cabelludo; tiene sed; pierde el sentido del tiempo y de las distancias. ¿Es todo eso agradable? No está seguro. Pero, para seguir utilizando la marihuana, debe optar por responder que sí»[21]. Cualquier adquisición de una tecnología nueva es simultáneamente un aprendizaje sensorial —aprender a cocinar (por las sensaciones del olfato, el gusto, la vista), a escalar (tacto, etc.), a tocar un

[21] Howard S. Becker, «History, culture and subjective experience: an exploration of the social bases of drug-induced experiences», *Journal of Health and Social Behavior*, 2, 1967, pp. 163-176 [*Cómo fumar marihuana y tener un buen viaje*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016].

instrumento (oído, etc.), etc.—. A la vez que se despliega, la experiencia corporal conforma sus percepciones sensoriales mediante la integración de nueva información.

La percepción de un sinnúmero de estímulos que el cuerpo puede recoger en cada momento (percepciones de colores, de sabores, de sonidos, grado de refinamiento del tacto, umbral del dolor, etc.) es una función de la pertenencia social del sujeto y de su manera particular de integrarse en el sistema cultural. Otros trabajos han mostrado las estructuras sensoriales de la vida cotidiana, o se han centrado en el estudio de los sistemas sensoriales particulares[22].

VI. Las técnicas de cuidado

Hablando de una singular etnia, la de los nacirema, Horace Miner escribe que «su creencia fundamental y la que subyace en todo su sistema vital es, aparentemente, que el

[22] Por ejemplo: Ruth Winter, *The smell book: scents, sex, and society*, Filadelfia, Lippincott, 1976; Ashley Montagu, *Touching: The human significance of the skin*, Nueva York, Columbia University Press, 1971 [*El tacto. La importancia de la piel en las relaciones humanas*, trad. M. Palmer, Barcelona, Paidós, 2004]; Constance Classen, *Worlds of sense: exploring the senses in history and across cultures*, Londres, Routledge, 1993; David Howes (ed.), *The varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 y *Sensual relations. Engaging the senses in culture and social theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003; David Le Breton, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, París, Métailié, 2006 [*El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007].

cuerpo humano es feo y tiene una natural tendencia a la debilidad y la enfermedad. Encarcelado en su cuerpo, el nacirema tiene como única esperanza la de prevenir esa tendencia a través del uso del ritual y la ceremonia. Cada hogar cuenta con uno o más santuarios o habitaciones sagradas destinadas a tal fin. Los individuos más poderosos de la sociedad disponen de varios de estos santuarios en sus casas y, de hecho, la opulencia de una casa puede medirse por la cantidad de ámbitos rituales con que cuenta» (Miner, 1956). En cuanto a los más pobres, se limitan a intentar imitar a los privilegiados arreglándoselas como mejor pueden, pero parece que cada familia tiene al menos un santuario. La paradoja reside en el hecho de que los ritos asociados con este cuidado obsesivo del cuerpo, si bien tienen lugar dentro de la misma familia, siguen siendo íntimos y secretos: «El punto más importante del santuario es una caja o cofre incrustado en la pared. En este cofre se conservan numerosos amuletos y pociones mágicas, sin las cuales ningún nativo cree poder sobrevivir». Miner también describe las curiosas estratagemas empleadas para hacer fluir en el centro del santuario el «agua sagrada» que sirve para las abluciones salvíficas. Un grupo de sacerdotes o curanderos se encarga específicamente de asegurar el cuidado del agua de modo que se mantenga libre de contaminación. También es destacable el horror patológico y la fascinación que estos nativos sienten por su boca, cuyas emanaciones se consideran decisivas en las relaciones sociales. Sin sus rituales de la boca, que circunscriben todas las amenazas, temen que se les caigan los dientes, que les sangren las encías, que sus mandíbulas se contraigan, que sus amigos les abandonen y que sus amantes les rechacen. Se habrá reconocido rápidamente quiénes son los nacirema, esa etnia de costumbres tan cercanas a las nuestras.

Los cuidados de los que el cuerpo es objeto conforman otro capítulo importante de la sociología centrada en su estudio. Sabemos que las conductas de higiene y las relaciones imaginarias con lo limpio y lo sucio son profundamente heterogéneas de una sociedad y cultura a otra, de una clase social a otra. A menudo, los hábitos higiénicos que se promueven en las sociedades occidentales se caracterizan por el predominio del modelo médico. Es una visión del mundo heredada de la cultura académica y que se corresponde más o menos con los comportamientos cotidianos de la clase media de nuestras sociedades, no tanto de las clases trabajadoras, que, frecuentemente, funcionan no con una falta de higiene, sino con otra relación con esta o con la prevención corporal. Los criterios de limpieza y de suciedad, así como las conductas colectivas de higiene, son ya problemáticos en nuestras sociedades, tan limpias, pero más insólitos aún en el contexto de las sociedades no occidentales. En este sentido hay que desconfiar, por ejemplo, de las campañas de concienciación sanitaria promovidas entre poblaciones culturalmente muy diferentes, en las que se proyecta indebidamente o se efectúan juicios simplistas que no conocen en profundidad las representaciones sociales del lugar, los sistemas de prevención autóctonos basados en otro tipo de datos o las tradiciones locales de «cura». Las actitudes occidentales pasan por alto, a menudo, el poder de los sistemas simbólicos que dan contorno y sentido a la vida colectiva de comunidades humanas muy alejadas de nuestros propios modos de existir. Sin embargo, las conductas de higiene características de nuestras sociedades se fundamentan igualmente en un sistema simbólico de lo limpio y lo sucio, lo favorable y lo desfavorable; también ellas están condicionadas culturalmente.

Las prácticas de higiene se entienden a menudo como una manera de prevenir. En las sociedades que todavía no están inmersas en la modernidad, o en los sectores populares de nuestras sociedades, los métodos de prevención forman parte de la cultura del día a día, y los más ancianos enseñan y recuerdan sus obligaciones a los más jóvenes. Por el contrario, la prevención y la higiene orientadas según un punto de vista médico frecuentemente se imponen desde el exterior a grupos y comunidades que no entienden muy bien sus razones. No lavar a los niños más que en fines de semana, por ejemplo, puede parecerle una norma extraña a un individuo que dependa de una visión médica de la higiene. Françoise Loux, por ejemplo, nos recuerda que a finales del siglo XIX, en las familias populares del medio rural, las madres tenían la costumbre de no lavarles la cabeza a sus hijos. Los trabajadores sanitarios de la época se molestaban mucho por lo que consideraban una negligencia culpable o incluso una indignidad materna. En realidad, para estas mujeres no era más que una acción preventiva. La cabeza del niño, y el resto del cuerpo evidentemente pero especialmente la cabeza, no se lavaba porque en su forma de verlo era la zona vulnerable del niño; había que protegerla con una especie de segunda piel. La fontanela del bebé se consideraba frágil, con peligro de dañarse si se la enjabonaba con demasiada energía. Además, se consideraba que este espacio era poroso y que, por lo tanto, la meningitis (enfermedad conocida también como el «gusano de la cabeza») podía penetrar fácilmente por ahí. Se suponía que la capa de suciedad protegería al niño de tales formas virulentas de adversidad. También debemos recordar que la sociedad rural de la época no era hostil a las emanaciones del cuerpo, como sí lo somos hoy en día. La actitud de estas madres estaba integrada en

un sistema simbólico, que es, precisamente, el que la hace comprensible[23].

La investigación sociológica puede pues abarcar todo el conjunto de las técnicas del cuidado de la corporalidad: los cuidados del cuerpo bajo las formas diversas que se ejercen tanto de forma privada (aseo, etc.) como pública (peluquería, manicura, tratamientos faciales, etc.), y los distintos valores asociados de acuerdo a los grupos y clases sociales.

VII. Las inscripciones corporales

La marcación social y cultural del cuerpo puede llevarse a cabo a través de una escritura directa del colectivo sobre la carne del sujeto, la cual puede hacerse como una sustracción, como una deformación o como un añadido. Esta formación simbólica es relativamente común en las sociedades humanas: eliminación ritual de un fragmento del cuerpo (prepucio, clítoris, dientes, dedos, tonsura, etc.); marcas en la carne (escarificación, incisión, cicatrices, infibulación, moldeado de dientes, etc.); inscripciones tegumentarias que toman la forma de tatuajes permanentes o temporales, maquillaje, etc.; modificaciones en la forma del cuerpo (alargamiento de la cabeza o del cuello por métodos de compresión, deformaciones de los pies, constricción del vientre por medio de una banda apretada, «cebadura» o adelgazamiento, alargamiento del lóbulo de

[23] Françoise Loux, «Anthropologie et soins aux enfants», *Antropologia medica. Per un confronto di culture sui temi della salute*, 3, 1987; *Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle*, París, Flammarion, 1978.

la oreja, etc.); uso de joyas y objetos rituales que reorganizan la conformación corporal (anillos de pulseras o de perlas que provocan, con el crecimiento del individuo, un alargamiento del cuello, inserción de una bandeja en el labio superior o inferior). El tratamiento del cabello, o más generalmente del sistema piloso, es otro tipo de marcación corporal sobre la cual el colectivo tiende a ejercer un control estricto.

Estas inscripciones corporales cumplen funciones distintas según la sociedad en cuestión. Son sin duda instrumentos de seducción, pero más aún un modo ritual de afiliación y de separación. Incorporan simbólicamente al hombre en la comunidad o en el clan, y lo separan de los miembros de otras comunidades o de otros clanes, así como de la naturaleza circundante. Humanizan al hombre al situarlo socialmente en el mundo, como en los bafia de África Occidental, que, sin sus cicatrices, dicen que no se pueden distinguir de los animales de la selva. Las marcas reproducen, de una forma legible por todos, el estatuto social o más específicamente conyugal. También pueden trazar, a la manera de una memoria orgánica, el lugar de la persona en el mapa de los ancestros. Recuerdan los valores de la sociedad y el lugar legítimo de cada miembro en la estructura social[24].

Nuestras sociedades occidentales solo conocen versiones atenuadas de la marcación corporal —tatuaje, maquillaje, por ejemplo— a diferencia de las sociedades tradi-

[24] Cf. David Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, París, Métailié, 2002; Christiane Falgayrettes-Leveau (dir.), *Signes du corps*, París, Dopper, 2004; Victoria Pitts, *In the flesh: The cultural politics of body modification*, Nueva York, Palgrave McMillan, 2003; Elise Müller, *Une anthropologie du tatouage contemporain*, París, L'Harmattan, 2013.

cionales; sin embargo, ofrecen una amplia variedad de modificaciones del cabello (que llegan hasta cambiar su color mediante un tinte) o del sistema piloso. En cuanto al rostro de los hombres, estos pueden llevar bigote, barba o afeitarse de muchas maneras.

VIII. La mala conducta corporal

En este apartado podemos analizar las diversas traslaciones físicas (comportamientos, síntomas) de la enfermedad, de la locura o la angustia. A pesar de su condición paradójica, todas se nos aparecen como emanaciones del sector más extremo del simbolismo social. Los modelos de mala conducta que nos muestran autores como Linton o Devereux implican con rotundidad modalidades de expresión corporal que son de origen cultural. De nuevo, hay aquí un fabuloso campo de investigación en el que prácticamente todo está todavía por hacer[25].

Se ha hablado mucho de la psicosomática y se ha destacado la ambigüedad que pesa sobre este término. Nosotros hemos planteado en otra perspectiva la idea de fisiosemántica y somatización-semantización (Le Breton, 2010; y 2014; 2002). No es el organismo el que está enfermo, sino la persona en la singularidad, también, de su historia en un entorno social y cultural. Esa constatación ha dado alas al concepto de eficacia simbólica, pero muchos investi-

[25] Ver, por ejemplo, Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998 [*La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000], o igualmente Arthur Kleinmann, *Souffrir, soigner, vivre*, París, puf, 1999.

gadores se detienen en el umbral de nuestras sociedades para describir en la eficacia médica una «objetividad» por encima de la historia, como si ya no existiera la cultura en el caso de nuestras sociedades occidentales, pues la racionalidad habría convertido su presencia en algo innecesario. Ahí sin duda hay un problema. La etnología y la antropología aportan por su parte el testimonio de otros procedimientos terapéuticos que son igualmente eficaces, por lo menos en el contexto en el que operan. El conocimiento biomédico es, de hecho, un objeto de debate y polémica en los ámbitos de la psicología o de la medicina. Y muchos usuarios optan por otros enfoques terapéuticos, ligados, por ejemplo, al amplio abanico de las medicinas llamadas alternativas.

Capítulo V

Ámbitos de investigación 2. Los imaginarios sociales del cuerpo

Existen otros campos de aplicación de la sociología del cuerpo, enraizados en enfoques epistemológicos distintos. Son aquellos que se interesan más a fondo por las representaciones y los valores ligados a la corporalidad, haciendo del cuerpo un depósito inagotable de imaginario social. Mostraremos ahora algunos ejemplos de los trabajos realizados en esta área.

I. Las «teorías» del cuerpo

Tenemos, en primer lugar, las representaciones que tratan de identificar el cuerpo; de aclarar sus vínculos con el actor al que encarna (las relaciones alma-cuerpo-espíritu, psique-soma, etc.); de elucidar sus partes componentes y sus funciones recíprocas, es decir, la fisiología simbólica que lo estructura; y de enumerar, por fin, sus elementos constituyentes y sus conexiones con el entorno social, cultural o cósmico. Son las teorías del cuerpo, de alguna manera. No olvidemos tampoco el estudio de cómo los individuos se apropian de estos conocimientos, a veces de forma rudimentaria pero suficiente para que tengan la sensación de saber de qué están hechos y cómo funciona la viva totalidad de su carne. Hemos hablado largo y ten-

dido de estas teorías en el primer capítulo para mostrar la ambigüedad asociada al concepto de cuerpo y la diversidad de sus definiciones a través de las distintas sociedades humanas.

II. Enfoques biológicos de la corporalidad

Algunos discursos pretenden dar cuenta de las lógicas corporales de la condición humana según una perspectiva biológica, o en ocasiones neurológica o genética. La corporeidad se subordina entonces a la naturaleza. Esa es la orientación de la sociobiología, que a este respecto se sitúa en un antagonismo radical contra la sociología del cuerpo. Este tipo de trabajos siguen la tradición darwiniana inaugurada por *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, libro publicado en 1873. Tanto las puestas en escena del cuerpo, especialmente en sus dimensiones facial o gestual, como la traducción física de los sentimientos experimentados por el actor se derivarían de mecanismos biológicos universales e innatos.

La obra capital de la sociobiología la iba a publicar en 1975 un entomólogo, Edward O. Wilson[26]. La idea era establecer un «estudio sistemático de la fundamentación biológica de toda conducta social». Como lo resumiría poco después su crítico Marshall Sahlins, el problema que suscitaba la tesis de Wilson es que, «en lugar de una constitución social de significados, ofrece una determina-

[26] Edward O. Wilson, *Sociobiología: la nueva síntesis*, Barcelona, Ediciones Omega, 1980 (edición original: *Sociobiology, the New Synthesis*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1975).

ción biológica de las interacciones humanas que tiene su fuente, en primer lugar, en la tendencia evolutiva general de los genotipos individuales a maximizar su éxito reproductivo» (Sahlins, 1977; 1982: 2). La inteligibilidad de la acción humana no se enraizaría en las relaciones sociales, sino que según Wilson simplemente habría que buscarla en el cerebro humano: «Solo cuando su mecanismo haya sido completamente desmantelado sobre el papel al nivel de la célula y luego reconstruido, se aclararán propiedades como la emoción y el juicio ético». Wilson revelaba en sus conclusiones una fantasía política que preveía otorgar plenos poderes a los biólogos. Era importante según él construir «un código ético genéticamente correcto y, por tanto, perfectamente justo», sueños estos de omnipotencia que favorecen la reflexión y al mismo tiempo preocupan. Dejar la iniciativa de la ética social a los genes y a los genetistas no parece, en efecto, muy prudente.

Los sociobiólogos y muchos etólogos transfieren al hecho social los datos sin corregir que recogen en sus estudios con animales (Robert Ardrey, Desmond Morris, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Konrad Lorenz, etc.). En su opinión, el sistema simbólico de las relaciones entre los actores y el funcionamiento colectivo de las comunidades humanas dependen en gran parte de una programación genética que, establecida durante la filogénesis, convierte la cultura en un mero artefacto biológico. La dimensión simbólica no sería a sus ojos más que la transposición al plano social de un sistema de disposiciones genéticas que se impone sobre el hombre en todas las latitudes. Este último sería pues el producto pasivo de los genes heredados de sus padres, quienes a su vez también están dominados por los genes de su especie. Para modificar la organización social o para transformar los caracteres del ser humano,

la única intervención efectiva sería interferir su herencia genética para orientarla de otra manera. Sin previo aviso, los sociobiólogos le aplican al hombre un patrón animal, sin preguntarse acerca de la diferencia que la mediación cultural introducida por los seres humanos puede establecer entre estos dos reinos.

Frente a la complejidad y plasticidad de la condición humana, la sociobiología se ve obligada a favorecer argumentos de autoridad propios de un imaginario biológico. Reprimiendo el deseo de observar al hombre real, que vive en una sociedad en un momento dado, opta por estudiar los mecanismos neurológicos del comportamiento de las relaciones humanas en el mundo. Su predilección son los mecanismos musculares, más que las puestas en escena de la corporalidad humana. Y, para evitar toparse con la complejidad del intercambio de significados en el que se basa la condición social del hombre, prefiere hablar de intercambio de «información», con la ventaja, muy significativa a su modo de ver, de disolver así la dimensión simbólica y poder comparar los intercambios de célula a célula con aquellos que existen entre los hombres vivos, como si fueran del mismo orden de fenómenos. Además de este esfuerzo de disolución del sentido y el valor, la sociobiología, para justificar su punto de vista, debe igualmente ignorar las enormes variaciones culturales (o incluso simplemente personales) que salpican el espacio social con sus innumerables particularidades. Citando de nuevo a Sahlins, «los mismos motivos humanos aparecen en diferentes formas culturales, y diferentes motivos aparecen en las mismas formas. Al no haber una correspondencia fija entre el carácter de la sociedad y el carácter humano, no puede haber determinismo biológico» (Sahlins, 1977; 1982: 23).

La sociología del cuerpo, si quiere mantenerse dentro del campo epistemológico de las ciencias sociales, no tiene otra opción que oponerse vigorosamente a la sociobiología y su intención de hacer del hombre el producto de su cuerpo mediante la fusión de este último con la naturaleza. Los trabajos de orientación sociológica muestran que las implementaciones del cuerpo a lo largo de la existencia del hombre, lejos de ser artefactos de una organización biológica e instintiva, responden más bien a un simbolismo social y cultural. No hay bases instintivas del comportamiento humano, como puede comprobar cualquier familia que adopta a un niño que ha nacido en otra sociedad; como verifican los numerosos estudios etnológicos que describen la formidable variación de las conductas humanas según cada sociedad y cada momento; como ilustran también los casos de los llamados niños «salvajes»; o, simplemente, como muestran las diferencias significativas de las relaciones con el mundo propias de las «segundas generaciones» en comparación con las de sus padres en el país al que emigraron.

Un niño que nace en la selva amazónica y otro que lo hace en una maternidad en Estrasburgo o en Tokio tienen el mismo potencial, la misma capacidad de aprender; su inserción en un grupo social es lo que desarrolla sus disposiciones en una dirección u otra, según la educación que reciba. Lo que entendemos por universalidad es precisamente esa facultad de sumergirse en el orden simbólico de una sociedad, ese privilegio del que disfruta el actor de entrar en un mundo de significados y valores que no puede agotarse en una sola cultura. La condición humana (y, por lo tanto, también la dimensión física de su relación con el mundo) se sitúa bajo la égida de un universo de sentido que se hace uno con el cuerpo del hombre a la vez que garantiza el vínculo social.

La sociología del cuerpo muestra la importancia de la relación con los demás en el modelado de la corporalidad. Constata en todas partes la influencia de la pertenencia cultural y social en la elaboración de la relación con el cuerpo, sin olvidar empero la capacidad de adaptación que a veces le permite al actor integrarse en otra sociedad (por migración, exilio, viaje) y configurar su manera de ser a partir de otro modelo a lo largo del tiempo. La corporalidad es materia simbólica, no una fatalidad que el hombre deba asumir y cuyas manifestaciones se despliegan sin que este pueda hacer nada para evitarlo.

III. La diferencia entre sexos

El hombre tiene la capacidad de fecundar a la mujer, mientras que ella menstrúa regularmente, lleva al niño en ella, lo da a luz y lo amamanta. Estas son las características estructurales alrededor de las cuales las sociedades humanas tejen hasta el infinito para definir socialmente lo que es propio del hombre y lo que es de la mujer, las cualidades y papeles respectivos que afianzan su relación con el mundo y la relación entre ellos.

Que el cuerpo no es el marcador fatal de una pertenencia biológica se evidencia en el ejemplo del pueblo de los nuer, para quienes únicamente las mujeres que traen hijos al mundo pueden considerarse realmente mujeres. La mujer estéril se ve como un hombre, y este de hecho puede tener una o más esposas si tiene los recursos suficientes para pagar su dote. Sus esposas podrán ser fecundadas por familiares o amigos, e incluso por un hombre de una tribu sujeta a los nuer (como los dinka), pero este último

no será considerado el padre del niño; la mujer será percibida como padre y ella disfruta de todas las prerrogativas sociales asignadas a esta función[27]. Un recorrido por el espacio etnológico multiplicará los ejemplos. El clásico de Margaret Mead, publicado en 1935, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*[28], mostró la relatividad cultural del estatuto de cada uno de los dos sexos y de las cualidades que se le atribuyen. Mediante una investigación de tres sociedades de Nueva Guinea, Mead se propuso discernir «la proporción entre las construcciones mentales y la realidad de los hechos biológicos sexuales». En los arapesh y los mundugumor no se percibe ninguna diferencia de temperamento entre los hombres y las mujeres, aun asignándoseles roles distintos. Entre ellos no existe la idea, escribe Mead, según la cual «actitudes como la dominación, la bravura, la agresividad, la objetividad, la maleabilidad puedan asociarse de forma inalienable a un sexo o al otro». Entre los tchambuli, en cambio, «encontramos unas actitudes en relación con el sexo que son precisamente el reverso de las que predominan en nuestra cultura: allí la mujer es la que domina, ordena y es fría emocionalmente, mientras que el hombre se muestra sometido y dependiente». Las características físicas y morales, los atributos asignados a cada sexo se derivan de elecciones sociales y culturales, no de una inclinación natural que anclaría al hombre y a la mujer en un destino biológico. La condición del hombre

[27] Edward Evan Evans-Pritchard, *The nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*, Oxford, Clarendon Press, 1940 [*Los nuer*, trad. C. Manzano, Barcelona, Anagrama, 1977].

[28] Margaret Mead, *Sex and temperament in three primitive societies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1935 [*Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, trad. I. Malinow, Barcelona, Paidós, 2006].

y de la mujer no está inscrita en su estado corporal, sino que se construye socialmente. Como escribió Simone de Beauvoir, «no se nace mujer; se llega a serlo». Y lo mismo para el hombre.

A pesar de las diferencias de tamaño, peso, longevidad, etc., según el sexo, que pueden observarse entre los miembros de una misma sociedad, lo cierto es que en la realidad de la vida cotidiana de los actores estas variaciones son el fruto de tendencias generales y no de una ley intangible. Hay otras sociedades en las que la desventaja diferencial no está siempre del lado de la mujer. Parece incluso que algunas diferencias físicas estadísticamente detectables entre el hombre y la mujer dependerían más bien del sistema de prelaciones, el cual les asigna unos roles determinados a los que tanto el sistema educativo como el estilo de vida deben ajustarse. Hay además una interpretación social de estas diferencias, una moral que las acoge y que ratifica al hombre y a la mujer en el papel en el que se les ha asignado. En nuestras sociedades, por ejemplo, la niña o el niño corren el riesgo de ser educados según una predestinación social que ya les impone un sistema de actitudes estereotipadas socialmente hacia lo masculino y lo femenino. Ese condicionamiento social diferenciado se ejerce sobre las niñas y los niños a través primero de la educación llevada a cabo por los padres, se transmite a continuación por la guardería y la escuela primaria, y se refuerza finalmente por los medios de comunicación, los juegos o los juguetes con los que los niños se divierten, las canciones infantiles, etc. Es un estímulo para que la mujer sea dulce y el hombre, al contrario, sea viril. La interpretación que la comunidad hace de la diferencia sexual orienta las formas de criar y educar al niño según el rol que se espere de él.

Parece, sin embargo, que las actitudes han cambiado, incluso aunque los estereotipos sigan ejerciendo su fascinación, por ejemplo, en la publicidad o en el curso de la vida cotidiana[29].

Un trabajo ejemplar de Erving Goffman muestra la puesta en escena de la diferencia sexual tal como se ve en la publicidad. Una ritualización exagerada de los estereotipos de la feminidad en la relación de la mujer con el hombre duplica la que la vida cotidiana nos ofrece a través de los «modismos rituales» que rigen la relación entre los sexos: «La mayoría de los anuncios que escenifican hombres y mujeres recuerdan más o menos francamente la división y la jerarquía tradicionales entre los sexos. Así, la mujer aparece más a menudo en posiciones de subalterna o de asistida. El hombre, por el contrario, simbolizada su posición superior por su estatura más alta, se representa en una postura protectora, que varía según el lazo social que lo una a sus compañeras (familiar, profesional o amoroso)» (Goffman, 1976; 1991: 154). La relación de la mujer con los objetos es casi siempre un movimiento de caricia, tocando con infinita suavidad su frasco de perfume o el jersey de su marido. Por otra parte, también puede retirarse simbólicamente de la acción —bajando la mirada, juntando las manos, situándose detrás del hombre, cubriendo su rostro con una delicada mano—, dejando que el hombre tome la iniciativa acerca de la conducta que deba seguirse. Los movimientos del cuerpo están igual-

[29] Para profundizar en esta cuestión, consultar el estudio de Françoise Héritier, *Masculin-féminin*, tomo I: *La pensée de la différence* y tomo II: *Dissoudre la hiérarchie*, París, Odile Jacob, 2012 [*Masculino / femenino. El pensamiento de la diferencia*, trad. V. Villacampa, Barcelona, Ariel, 2002].

mente ritualizados. Por ejemplo, una rodilla ligeramente doblada, una cabeza inclinada, una sonrisa, etc., son maneras de marcar de forma simbólica una tierna sumisión al hombre, cuya presencia se sugiere por alusión. El gesto de cubrir un rostro risueño o gratamente sorprendido con una fina mano seduce y al mismo tiempo imita la frágil autoprotección de quien se siente desbordada por la emoción. En las manos de un hombre, la mujer puede ser ritualmente dócil y amorosa. El hombre la alimenta y esta tiende ávidamente la boca hacia la comida, es su niña caprichosa, o su juguete. Por medio de este estudio magistral, ilustrado con precisas imágenes, Goffman muestra que la «fotografía publicitaria constituye tal ritualización de ideales sociales que se ha cortado y suprimido todo aquello que obste a su manifestación» (*ibid.*, 168). Purificar el mundo de su complejidad para situar frente a frente un «eterno femenino» y un hombre «protector y viril» según los estereotipos ampliamente compartidos: esa es la misión de la publicidad. En efecto, como dice Goffman, los publicistas «explotan el mismo conjunto ceremonial, el mismo idioma ritual en el que todos nosotros participamos en las situaciones sociales, y con la misma finalidad, la de identificar un encuentro previsto. A lo sumo, no hacen sino convencionalizar nuestras convenciones, estilizar lo que ya está estilizado, dar un empleo frívolo a imágenes fuera de contexto. En resumen, su chapuza, si se nos permite, es la hiperritualización» (*ibid.*).

Las cualidades morales y físicas que se atribuyen al hombre o a la mujer no son inherentes a sus atributos físicos, sino al significado social que se les da y a las normas de comportamiento que ello implica. El feminismo, mediante su activismo militante, ha llevado a reflexionar sobre ciertas desigualdades sociales y actitudinales, así como sobre

las prácticas sociales que, como muestra Goffman, hacen de la mujer un ser culturalmente representado en oposición al hombre y subordinado a él. En la década de 1970, el debate sobre la sexualidad, la anticoncepción, el aborto, etc., puso de manifiesto la relevancia política del cuerpo de la mujer. Y, en paralelo, la del cuerpo del hombre.

IV. Deconstruir el género

Un ejemplo impactante de estos cambios sociales tiene que ver con la cuestión del género. Hoy en día, se discute la polaridad de lo masculino y lo femenino. El género se ha convertido en el producto de una decisión personal y de una práctica cosmética adaptada para ser hombre, para ser mujer, o para ser otra cosa, sin importar el sexo «biológico» original, el cual no se ve más que como un pretexto de evasión. En la actualidad, la individualización del sentido de sí, y por lo tanto la inconsistencia del sentimiento de sí, ha provocado un terremoto en el antiguo paradigma acerca de este tema. Igual que la identidad personal, la identidad de género es maleable, una mera propuesta que puede ser revocada por el individuo en cualquier momento. El movimiento transgénero pretende desnaturalizar y desculturizar el género. Feminidad y masculinidad se convierten así en objeto de una creación continua —mediante un uso apropiado de los signos y una autoproyección que responde a un diseño corporal o que posiblemente lo rompa—, gracias a la cual se dibuja un amplio campo de experimentación. Entre el sexo anatómico y el género, una subversión personal inscribe la identidad exclusivamente en la actuación. Un dispositivo simbólico —a la vez

técnico, visual y estilístico— produce la evidencia de ser hombre o mujer, o subvierte sus categorías. Y, en efecto, en un contexto de obsolescencia de la forma del cuerpo, ya no queda ningún punto de referencia alternativo, ni siquiera aunque la performatividad implique juego, es decir, simulación. El género es visto como una formación discursiva y práctica, en constante transformación. Ya no se postula en la dualidad, sino como una acumulación de posibilidades que dependen del discurso que el individuo declara sobre sí mismo.

El movimiento *queer* refleja la voluntad de desmarcarse de los criterios de apariencia que se rigen por las normas sociales, la voluntad de disidencia a través de la arbitrariedad de la forma corporal y de las maneras de ponerse en escena. El término *queer*, que en el pasado poseía connotaciones de insulto y menosprecio, designa ahora una referencia identitaria. Cada individuo es el arquitecto de su sexuación, tanto de la apariencia exterior de su presencia en el mundo como de su sexualidad. Ni el cuerpo, ni el género, ni la orientación sexual son esencias, sino construcciones sociales ante todo personales, y por lo tanto revocables. Si el género se define de manera completamente independiente de las categorías biológicas, «el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que hombre y masculino pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y mujer y femenino tanto uno de hombre como uno de mujer» (Butler, 1990; 2001: 55). Lo masculino y lo femenino ya no encarnan entonces una verdad ontológica, fundamentada en una anatomía intangible, y ni siquiera representan una polaridad necesaria (Butler, 1993; Dorlin, 2008). Cuando la fabricación del propio cuerpo continúa ampliando las posibilidades de su campo de intervención, la asignación a un género

se convierte principalmente en una historia que nos contamos y que acreditamos ante los demás a través de una estilización de nuestra relación con el mundo. Algunos «trans» se reivindican como *gender queers* y rechazan toda asignación en términos de masculino o femenino. Su pretensión es subvertir radicalmente estas categorías obsoletas, por lo menos a su modo de ver. Otros reivindican una posición de *gender outlaw* («proscrito del género»). Para Kate Bornstein, en efecto, hay hombres y mujeres —pero ella no se reconoce en estas categorías— y otros, inclasificables, entre los cuales ella misma se cuenta (Bornstein, 1994). Algunos transgénero reclaman un tercer género, y otros denuncian la rigidez de las categorías y apoyan la necesidad de reconocimiento por parte de la política de la multiplicidad de géneros. Pat Califia se pregunta si el género es tan importante, y se imagina un mundo donde el género resultara irrelevante o en el que llegara a ser provisional: «¿Cómo sería vivir en una sociedad donde pudiéramos tomarnos unas vacaciones de nuestro género, o (más importante todavía) del género de los demás? Imagínese la creación de "zonas libres de género"» (Califia, 1997). El género ya no se considera como dualidad, sino en términos de una acumulación de posibilidades que dependen del discurso del individuo acerca de sí mismo y del estilo de su relación con el mundo. El cuerpo es solamente el habitáculo provisional de una identidad que rechaza toda fijación y que elige el nomadismo como forma de estar en el mundo. Es la herramienta para crearse personajes; es un recurso y no el lugar donde se es uno mismo, pues lo uno ahora es múltiple. Hoy, en realidad, cuerpo no puede escribirse más que en plural.

El concepto mismo de sexo se cuestiona (Peyre y Wiels, 2015; Berger, 2013). Judith Butler nos recuerda que «el

concepto de sexo es en sí mismo un terreno conflictivo, formado mediante una serie de disputas sobre cuál debería ser el criterio decisivo para distinguir entre los dos sexos» (Butler, 1993; 2002: 22). Los datos biológicos, puesto que también se construyen socialmente, no son suficientes para establecer una diferencia «natural» entre sexos, sino que no son otra cosa que lo que la gente hace. La bióloga Anne Fausto-Sterling asegura que «etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero solo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. [...] Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales» (Fausto-Sterling, 2000; 2006: 17-19). También se pregunta: «¿Por qué debería haber solo dos sexos?» (*ibid.*, capítulo IV). La ciencia no describe los fenómenos, sino que los constituye. El sexo es de hecho siempre una cuestión de género.

V. El cuerpo, soporte de valores

Una obra clásica de Mary Douglas muestra que el cuerpo «es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus diferentes partes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas. No podemos interpretar correctamente los ritos que usan excrementos, leche materna, saliva, etc., si ignoramos que el cuerpo es un símbolo de la sociedad, y que el cuerpo humano reproduce a pequeña escala los poderes y peligros que se le atribuyen a la

estructura social» (Douglas, 1966; 1973: 156. Ver también Douglas, 1970). El cuerpo es una metáfora de lo social, y lo social es una metáfora del cuerpo. Dentro de las fronteras del cuerpo, lo que se despliega son cuestiones sociales y culturales.

Los órganos y funciones del cuerpo humano tienen representaciones y valores que difieren de una sociedad a otra; a veces, incluso, dentro de una misma sociedad, según las clases sociales que existan en ella. Para nuestras propias sociedades, por ejemplo, los pies apenas tienen valor. Situados en la parte inferior del cuerpo, son miembros que encarnan el extremo más bajo en la escala de valor. Tocan el suelo y se sitúan, por lo tanto, en la frontera del hombre, al que arraigan en el mundo; de hecho, son su punto de contacto con este. La cojera es así a veces el símbolo de la comunicación con el más allá; el bailarín renqueante o que salta a la pata coja se encuentra en un equilibrio entre dos mundos, manifestando así la ambivalencia de su posición de intercesor. La historia de la lucha de Jacob con el ángel, en la que el hombre acaba cojo, es un buen ejemplo. El simbolismo respectivo de las manos, de los dientes (Loux, 1979) o de la sangre[30], por ejemplo, se ha estudiado en profundidad. Los órganos nobles (corazón, pulmones, etc.) se oponen a los órganos más «indignos» (riñones, estómago, sexo, etc.).

La cara es, de todas las partes del cuerpo humano, aquella en la que se condensan los valores más elevados. En

[30] Jean-Paul Roux, *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, París, Fayard, 1988 [*La sangre. Mitos, símbolos y realidad*, trad. M.-A. Galmarini, Barcelona, Península, 1990]; Michele Cros, *Anthropologie du sang en Afrique: Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire*, París, L'Harmattan, 1990.

ella se cristaliza el sentido de identidad, se establece el reconocimiento de los demás, se fijan las habilidades de seducción, se identifica el género, etc. La alteración del rostro que muestra el rastro de una lesión a los ojos de los otros se vive como un auténtico drama, a veces como si fuera una privación de identidad. Las heridas, aunque sean graves, de las que dejan una cicatriz evidente, no se consideran feas si son en un brazo, en una pierna o en la tripa; no modifican el sentido de la identidad en absoluto. El rostro y el sexo son los lugares más representativos, los más afines al yo, y el traumatismo personal es aún más severo si uno de ellos es el afectado. Muchas tradiciones consideran la cara como una revelación del alma. Ahí se encuentra la vía para acceder a la espiritualidad del cuerpo, para elevarlo. El valor a la vez social e individual que distingue a la cara del resto del cuerpo, su preeminencia en la aprehensión de la identidad, se deriva de la creencia de que todo el ser reside en ella. Las diferencias infinitesimales de la cara son para el individuo objeto de interminables representaciones (espejos, retratos, fotografías, etc.) (Le Breton, 2011).

Cada sociedad divide los diferentes órganos y funciones del cuerpo humano por medio de un sistema de valores determinado. En el mundo moderno, la posibilidad de extirpar y trasplantar los órganos convierte en más urgente aún la cuestión de los valores de la vida humana y de la corporalidad. El cuerpo pasa a considerarse como algo distinto del hombre al que hasta ahora encarnaba; y, a través de una forma específicamente moderna de dualismo, pierde su antiguo valor moral, incrementándose en paralelo su valor técnico (o de mercado). Hoy en día, con los logros de la medicina y de la biología (trasplantes, transfusiones de sangre, prótesis, manipulaciones genéti-

cas, procreación asistida, etc.), que otorgan al cuerpo un valor de objeto cuyo precio es incalculable en términos de una demanda creciente, se abre el camino hacia nuevas prácticas para las que se anuncia un futuro prometedor. Las necesidades de sustancias humanas se derivan de al menos cuatro usos: la investigación médica y biológica, que requiere de una gran cantidad de material humano; la fabricación de productos farmacéuticos; los injertos; y las escuelas de medicina, que las utilizan para formar nuevos médicos. El cuerpo se descompone en estos elementos, se somete a la razón analítica. Por otro lado, los avances de la medicina, en particular en el campo de los trasplantes, plantean cuestiones morales y éticas de gran magnitud. El hombre se convierte en material posible como consecuencia de estos nuevos procedimientos; y su cuerpo (así como sus componentes) tiende a transformarse en un objeto, como los demás, que solo se distingue de otros objetos por la escasez de su disponibilidad (a causa de resistencias sociales). El cuerpo se concibe como un *alter ego* del hombre. Y mantiene, así, su condición de signo del hombre, pero sin ser ya él mismo humano, puesto que las operaciones a las que ahora legítimamente se puede someter provocarían reacciones de terror si se llevaran a cabo en un hombre real, en lugar de en un cuerpo que se concibe como algo independiente del hombre.

La unidad humana está fragmentada, la vida adquiere el aspecto de una potencia mecánica. El cuerpo, troceado en sus distintas partes, cae bajo la ley de la convertibilidad y del intercambio generalizado, circunstancia facilitada además por el hecho de que se ha abandonado la pregunta sobre su papel desde un punto de vista antropológico[31].

[31] Cf. Margaret Lock, *Twice dead. Organ transplants and the reinvention*

En tanto que emplazamiento de valores, el cuerpo es también un lugar de fantasmas, de cuestionables afectos que es necesario entender según las lógicas sociales. El racismo se basa, entre otras cosas, en una relación fantaseada con el cuerpo. Echa sus raíces en los basamentos de pasión que sustentan la vida colectiva, y que nutren sus proyectos, sus impulsos, motivan sus tolerancias o sus violencias. El racismo es un ejemplo de una forma-pretexto que se encuentra socialmente disponible para acoger las más diversas pasiones, las razones más ambiguas, y darles finalmente un camino por el que derivarse. La afectividad reprimida, las frustraciones, las renuncias se drenan desde estas formas vacantes que ofrecen una superficie de proyección para todos los tonos posibles de la amargura. El racismo procede de una fantasmagoría del cuerpo. La «raza» es una especie de gigantesco clon que, en el imaginario del racista, convierte a cada uno de sus supuestos miembros en su eco inagotable. La historia individual, la cultura, la diferencia se neutralizan, se borran, para dar paso al fantasma del cuerpo colectivo, subsumido bajo el nombre de la raza.

El procedimiento de discriminación reposa en un perezoso ejercicio; se centra únicamente en los rasgos más fácilmente identificables (por lo menos desde su perspectiva) e impone una versión rectificada del cuerpo. La diferencia se transforma en estigma. El cuerpo extranjero se vuelve el cuerpo extraño. La presencia del otro se subsume

of death, Berkeley, University of California Press, 2002; David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, 1990, París, puf, 2014 [*Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. P. Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

en la de su cuerpo. Es su cuerpo. La anatomía es su destino. El cuerpo ya no está modelado por la historia personal del actor en una sociedad dada, sino que, por el contrario, en la manera de ver del racista, las condiciones de vida del hombre son el producto inalterable de su cuerpo. El ser del hombre es solo el reflejo de su anatomía. El hombre no es más que el artefacto de su apariencia física, de este cuerpo fantasmático que se declina a partir de la raza. Cartesiano en ruptura, no obstante, ya no es a la mente a la que el racista presta su atención, sino al cuerpo. Allá donde parece que faltan los signos físicos que lleven a cabo la discriminación, se despliega una gran cantidad de imaginación. Así, durante el periodo nazi, para identificar a los judíos, los médicos realizaban eruditas medidas de la nariz, de la boca, la dentadura, el cráneo, etc. La estrella amarilla, que los judíos debían llevar a la vista de los transeúntes, conduce esta lógica racista a su conclusión: dado que el judío no tiene signos físicos capaces de singularizarlo a primera vista del resto de la población, se requiere una marca exterior que lo denuncie de forma visible.

VII. El cuerpo «discapacitado»

Las relaciones sociales con las personas que sufren de una «discapacidad» son un fructífero instrumento para analizar el modo como un grupo social vive en general la relación con el cuerpo y la diferencia. En el caso de las sociedades occidentales, sus relaciones con los discapacitados se caracterizan por una tremenda ambivalencia. Y es una ambivalencia que el discapacitado experimenta en su realidad cotidiana, puesto que el discurso social afirma que

él es una persona normal, pleno miembro de la comunidad, que de ningún modo su dignidad y su valor personal se ven afectados por sus características físicas ni por sus disposiciones sensoriales; pero al mismo tiempo es objetivamente un marginado que, en mayor o menor medida, se encuentra fuera del mundo del trabajo, asistido por las ayudas sociales, excluido de la vida colectiva debido a las dificultades que le supone desplazarse por infraestructuras urbanas que muchas veces no están adaptadas a sus necesidades. Y, sobre todo, cada vez que sale de casa —cuando se atreve a hacerlo—, se encuentra sometido a una infinidad de miradas, casi siempre muy insistentes (miradas de curiosidad, de vergüenza, de angustia, de compasión, de reprobación), como si la persona con discapacidad estuviera obligada a suscitar a su paso el comentario de los desconocidos.

Nuestras sociedades occidentales convierten la «discapacidad» en un estigma, es decir, en un sutil motivo de evaluación negativa de la persona. También se habla de «discapacitado» como si su esencia humana fuera ser un «discapacitado» en lugar de «tener» una discapacidad. En la relación con él se interpone una pantalla de angustia o de compasión que evidentemente el actor «válido» se esfuerza por no revelar. «Le pedimos a la persona estigmatizada», escribe Goffman, «que niegue el peso de su carga y nunca que por llevarla podría ser diferente de nosotros; al mismo tiempo, le requerimos que se mantenga a una distancia tal que podamos mantener fácilmente la imagen que tenemos de nosotros mismos». En otras palabras, le aconsejamos que nos acepte y se acepte, con un agradecimiento natural por una primera tolerancia que nunca le hemos concedido del todo. Por lo tanto, la aceptación de un fantasma es la base de una normalidad fantasmal. Se pretende, dice Erving

Goffman, «que el modo de actuar del individuo estigmatizado nos diga que su carga no es opresiva y que el hecho de llevarla no lo diferencia de nosotros; al mismo tiempo, debe mantenerse a una distancia tal que nos asegure que no tenemos dificultades en confirmar esta creencia. En otras palabras, se le recomienda que corresponda naturalmente aceptándose a sí mismo y aceptándonos a nosotros, actitud que no fuimos los primeros en brindarle. De este modo se consiente en una *aceptación fantasma*, que proporciona el fundamento de una *normalidad fantasma*» (Goffman, 1963; 2003: 144). El contrato tácito que gobierna todo encuentro entre un hombre con una discapacidad y un hombre «válido» radica en que ambos se esfuerzan mucho en aparentar que la alteración orgánica o sensorial no supone ninguna diferencia, ningún obstáculo, incluso aunque la interacción esté secretamente obsesionada con ese aspecto, que a veces alcanza grandes dimensiones (Blanc, 2006; Ancet, 2010).

En las condiciones ordinarias de la vida social, las etiquetas de la puesta en escena del cuerpo regulan las interacciones. Circunscriben las amenazas que pueden provenir de lo que no se conoce, jalonando con una serie de referentes tranquilizantes el transcurso del intercambio. El cuerpo así diluido en el ritual debe pasar desapercibido, reabsorbido en los códigos, y cada persona tiene que poder encontrar en el otro, como en un espejo, sus propias actitudes y una imagen que no le sorprenda ni le asuste. Hemos visto cómo la supresión de las normas de etiqueta social del cuerpo se considera lo socialmente apropiado. Todo aquel que, de forma deliberada o bien involuntariamente, transgreda los ritos que ordenan los cánones sociales provoca la incomodidad o la angustia de los demás. La regulación fluida de la comunicación se rompe

cuando el hombre que tiene una discapacidad se hace demasiado visible. En ese momento, el elemento desconocido se convierte en algo demasiado difícil de ritualizar: ¿Cómo acercarse a este hombre sentado en una silla de ruedas o con la cara desfigurada? (Dubuis, 2014). ¿Cómo reaccionará ante un ofrecimiento de ayuda el ciego que se dispone a cruzar la calle o el tetrapléjico que con esfuerzo baja su silla de ruedas de la acera? Frente a estos actores, el sistema de esperas ya no es el apropiado, el cuerpo se ofrece de golpe como una evidencia insoslayable, se convierte en algo embarazoso que no se difumina por medio de un ritual adecuado. Se hace difícil negociar una definición mutua de la interacción fuera de los referentes habituales. Un «juego» sutil interfiere en la interacción, causando angustia o incomodidad. Es una incertidumbre que también afecta al discapacitado, quien se pregunta a cada encuentro si se le aceptará y respetará de una manera digna. El sujeto que goza de integridad física busca en esos casos evitarse molestias desagradables.

La imposibilidad de poder identificarse físicamente con él es el origen de todos los prejuicios que puede encontrarse un actor social en su camino —por viejo o moribundo, por lisiado, por desfigurado, por cierta filiación cultural o religiosa diferente, etc.—. La alteración se transforma socialmente en estigma, y la diferencia en desacuerdo. El espejo del otro deja de poder iluminar el de uno mismo. Al contrario, su apariencia intolerable pone en tela de juicio por un instante la propia identidad, al recordar la fragilidad de la condición humana, la precariedad inherente a toda vida individual. El hombre que carga con una discapacidad recuerda, con una fuerza que proviene de su simple presencia, el imaginario del cuerpo desmantelado que puebla muchas de nuestras pesadillas. Crea un desor-

den en la seguridad ontológica que el orden simbólico garantiza. Las reacciones hacia él tejen una jerarquía sutil del terror. Caen bajo el índice de la derogación de las normas de apariencia física. Cuanto más visible y sorprendente sea la discapacidad (un cuerpo deformado, tetrapléjico, una cara desfigurada, por ejemplo), más suscitará socialmente una atención indiscreta que va del horror hasta el asombro, y más clara será la exclusión de las relaciones sociales. La discapacidad, cuando se hace visible, tiende a atraer miradas y comentarios, a operar sobre los discursos y a desatar emociones. En esas circunstancias, la tranquilidad con la que cualquier individuo puede disfrutar de sus movimientos y del desarrollo de su vida cotidiana se muestra como un honor, como un certificado de buen cumplimiento, en contraste con la persona que sufre una discapacidad visible, que no puede salir de su casa sin convertirse en el centro de atención. Esta curiosidad incesante constituye una forma de violencia mucho más sutil, en tanto que no es consciente de sí misma y se renueva con cada nueva mirada.

El discapacitado es una persona con una condición intermedia, un hombre entre dos aguas, un ser humano de la liminaridad. La incomodidad que provoca se debe igualmente a esta falta de claridad en torno a su definición social. Ni enfermo ni sano, ni muerto ni del todo vivo, ni fuera de la sociedad ni en su interior, etc. (Murphy, 1987). Su humanidad está fuera de toda duda y, sin embargo, va contra la idea habitual de lo humano. La ambivalencia de la sociedad hacia su persona es una especie de réplica de la ambigüedad de su situación, del carácter esquivo e inaprensible de dicha situación.

Capítulo VI

Ámbitos de investigación 3. El cuerpo frente al espejo de la sociedad

Sin embargo, el cuerpo también se refleja en el espejo social, convertido en objeto concreto de valoración colectiva, en soporte de representaciones y de expresión de signos, en motivo de adhesión o de distinción a través de las prácticas y los discursos que genera. En este contexto, el cuerpo puede ser una herramienta privilegiada de análisis para la detección de ciertos rasgos sociales cuyo esclarecimiento es esencial para la investigación sociológica, como, por ejemplo, cuando se trata de comprender algunos de los fenómenos sociales contemporáneos.

I. Las apariencias

La apariencia corporal responde a una puesta en escena por parte del actor que tiene que ver con la manera de presentarse y de representarse a sí mismo. Incluye la vestimenta, la forma de peinarse y de acicalarse la cara, de cuidar el cuerpo, etc., es decir, es una forma cotidiana de ponerse socialmente en juego, según las circunstancias, a través de una forma de mostrarse y de un estilo de presentarse. El primer componente de la apariencia cumple con ciertos modos simbólicos de organización, regidos por la situación social y cultural del actor. Dichos modos son

provisionales y, en gran medida, resultado de la moda del momento. El segundo componente se refiere, en cambio, al aspecto físico del individuo, sobre el cual este último solo tiene un margen de maniobra limitado por la estatura, el peso, las habilidades estéticas, etc. Son los signos dispersos de la apariencia, que fácilmente pueden convertirse en indicadores encaminados a llamar la atención sobre la mirada del otro, o para ser clasificado sin saberlo en una categoría moral o social. Esta práctica de la apariencia, en la medida en que se ofrece a la apreciación de sus testigos, se transforma en apuesta social, en medio deliberado para difundir una información sobre uno mismo, como hoy en día lo ilustra la importancia cada vez mayor del *look* en el mercado laboral, en la publicidad o en el meticuloso ejercicio de autocontrol. En la sociedad del espectáculo, hay que ser visto y a la vez no parecer visualmente en conflicto con la mirada los demás. El cuerpo es una pantalla en la que proyectar un sentido de identidad siempre revisable. La anatomía ya no es el destino que alguna vez Freud pudo prometer, sino que se ha convertido en un accesorio de la presencia, una instancia siempre revocable. Se trata de una anatomía furtiva, modulable, de una simple decoración o más bien decorporación, declinable según los entornos sociales. La antigua sacralidad del cuerpo está obsoleta, pues una vez que ha dejado de ser aquel rancio e inflexible abolengo identitario de una historia personal, este se ha convertido en una forma que hay que poner a la moda del momento y someter a la validación de los demás.

La presentación física de uno mismo parece valer socialmente igual que una presentación moral. Un sistema implícito de clasificación fundamenta una especie de código moral de las apariencias, que excluye toda inocencia en su disposición efectiva. Inmediatamente y de manera

incontestable, convierte a todo aquel que lleva un hábito en un monje. La puesta en escena de la apariencia entrega al actor a la mirada evaluativa del otro, y particularmente a la tentación del prejuicio que lo fija por entero en una categoría social o moral determinada según su aspecto exterior, algún detalle de la ropa que viste, o según la forma del cuerpo o de la cara. Los estereotipos se injertan con predilección en la apariencia física y la transforman con avidez en estigmas, en signos fatales de la moral o de la pertenencia a una «raza».

Un mercado en plena expansión va renovando constantemente los signos que sirven para mantener y mejorar la apariencia personal, bajo los auspicios de la seducción o de la «comunicación». Ropa, cosméticos, prácticas físicas, etc., forman una constelación de codiciados productos con los que abastecer el «camerino», el espacio donde la persona se acicala, para poder luego ofrecer una imagen de sí mismo, a la manera de una tarjeta de visita en carne viva.

El cuerpo, como emplazamiento privilegiado del bienestar o del verse bien mediante la buena forma y la apariencia juvenil (frecuentando gimnasios, practicando ejercicio, culturismo, utilizando cosméticos, echando mano de la dietética, etc.), es objeto de un cuidado constante. La preocupación principal es satisfacer esta mínima sociabilidad basada en la seducción, es decir, en la mirada de los demás. El hombre establece con su cuerpo, concebido como su mejor valedor, una relación maternal de tierna benevolencia, de la que extrae un beneficio a la vez narcisista y social, pues sabe que, en determinados ambientes, el juicio de los demás se establece a partir del cuerpo. En la modernidad, la única espesura del otro es frecuentemente la de su mirada —es lo que queda cuando las relaciones sociales se han hecho más distantes, más mesuradas—.

La cuestión del poder, y en particular la de la acción de la política sobre la corporalidad con el fin de controlar el comportamiento del actor, es fundamental en las ciencias sociales de los años setenta del pasado siglo. La ley Neuwirth de 1967, con la que se legalizó la anticoncepción en Francia, y la ley Veil, que en 1975 despenalizó el aborto, por tomar tan solo ejemplos de la sociedad francesa, son síntomas políticos de un cambio de actitud y de costumbres que se materializará en las revueltas juveniles —que alcanzan su paroxismo en 1968—, en la liberación sexual, en el feminismo, el izquierdismo, o la crítica del deporte, encabezado con vigor la revista *Quel Corps?* Una gran variedad de enfoques críticos dedicados a la corporalidad, en sociología o en otras disciplinas académicas, toman la dimensión política como clave organizadora del análisis. En este sentido, es ejemplar la obra de Jean-Marie Brohm, que se propone demostrar que «toda política se impone mediante la violencia, la coerción y la opresión del cuerpo». Según eso, todo orden político se acompaña de un orden corpóreo. El análisis desemboca en la recusación de un sistema político que se identifica con el capitalismo y que impone su dominio moral y material sobre los usos sociales del cuerpo, instigando a la alienación. Brohm nunca cejó en su empeño por denunciar en la práctica deportiva el confinamiento en un sistema corporal que él rechazaba[32].

[32] Jean-Marie Brohm, *Corps et politique*, París, Delarge, 1975; *Sociologie politique du sport*, París, Delarge, 1976 [*Sociología política del deporte*, trad. D. Álvarez Aub, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982; cf. también *Materiales de sociología del deporte*, trad. T. Suaiz Rodríguez y J. I. Barbero, Madrid, La Piqueta, 1993]. Brohm fue el principal

Esta perspectiva marxista consideraba el aparato del Estado como la instancia suprema de un poder de clase. Pero la publicación en 1975 de *Vigilar y castigar*, de Michael Foucault, supuso una ruptura a la vez epistemológica y política en este enfoque analítico. Foucault constataba que las sociedades occidentales insertan a sus miembros en un espeso tejido de relaciones que controla sus movimientos. Funcionan, así, como «sociedades disciplinarias». Lejos de encontrar su centro de irradiación en la omnipotencia de un aparato o de una institución a la manera del Estado, la disciplina dibuja un tipo nuevo de relación, una forma de ejercer el poder que atraviesa instituciones de distintos tipos haciéndolas converger en un mismo sistema de dominio y eficiencia. Foucault desplazaba así las coordenadas de análisis hasta entonces en boga, focalizando la atención en las modalidades eficaces y difusas del poder cuando este se ejerce sobre el cuerpo más allá de las instancias oficiales del Estado. La carga política del cuerpo se derivaría más bien de una forma difusa de organización que deja su huella sin estar necesariamente muy elaborada ni ser objeto de un discurso determinado. Construye un dispositivo a menudo artesanal pero que orienta las actividades físicas requeridas, ayuda a controlar el espacio y el tiempo, y produce en el actor signos de lealtad que muestran buena voluntad. El campo político que se empeña en organizar las modalidades corporales según sus propias finalidades implica una puntillosa tecnología de los cuerpos, una política del detalle, más que una toma

impulsor de la revista *Quel Corps?*, uno de cuyos objetivos era pensar la corporalidad en sus vínculos con la política. *Quel Corps?* dejó de publicarse en 1997, tras una colaboración final del propio Brohm titulada «Autodisolución».

de posesión sin mediaciones por parte de un Estado que sería el medio de dominación de las clases dominantes. La disciplina mediante la extensión difusa de su ejercicio a través del campo social sustituye, por lo tanto, al concepto de un control social basado únicamente en aparatos represivos. Las tesis marxistas son atacadas directamente. «Esta microfísica», escribe Foucault, «supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una «apropiación», sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos» (Foucault, 1975: 31; 1976: 33). El poder no es un privilegio que pueda cambiar de manos como un instrumento, sino que se trata de un sistema de relación y de imposición de normas: «Hay que admitir, en suma, que este poder se ejerce más que se posee, que no es el "privilegio" adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados» (*ibid.*).

Las conclusiones de Foucault le dan la vuelta a la perspectiva marxista. En su libro, en el que el cuerpo no es más que un indicador singular, una excusa para suscitar un análisis del poder en las sociedades modernas, Foucault se refiere a la prisión como «figura concentrada y austera de todas las disciplinas» (Foucault, 1975: 259; 1976: 259). Y, por medio de un estudio cuidadoso, muestra que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII las disciplinas se establecen como fórmulas de dominación que buscan producir la eficiencia y la docilidad de los actores a través de un meticuloso cuidado de la organización de la corporalidad. Una mejora de la fuerza de rendimiento y limitación de las posibilidades personales de oposición; y restricciones

flexibles y eficaces de los movimientos y de la espesura del cuerpo son las direcciones cuyos efectos combinados otorgan a las disciplinas un poder de acción y de control.

Esta «anatomía política del detalle» en que consisten estos dispositivos Foucault la identifica no solo en la organización del sistema penitenciario, sino también en la de las escuelas, colegios, hospitales, ejércitos y fábricas. El control de la actividad implica el control del horario de los actores, así como la elaboración gestual del acto que descompone el gesto en elementos sucesivos para proceder a la correlación más estricta posible del cuerpo y del gesto, logrando así un mejor rendimiento. Un esfuerzo por utilizar de modo integral los recursos físicos y morales del sujeto no deja ninguno sin movilizar. El modelo de parcelación o división en sectores, con el fin de producir la eficiencia y la docilidad de los seres humanos a través del dominio de su corporalidad, encuentra en el panoptismo su figura ideal, la cual puede llegar al extremo de no necesitar la presencia de personas responsables para garantizar el correcto funcionamiento del dispositivo. «El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento» (Foucault, 1975: 204; 1976: 206). El abandono de la hipótesis represiva en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (*La voluntad de saber*, 1976) iba a provocar un gran número de debates. Pero en ese libro, Foucault sigue reflexionando sobre el «poder sobre la vida», que a su modo de ver caracteriza las sociedades occidentales contemporáneas en la intersección de una «anatomopolítica del cuerpo humano» y una «biopolítica

de la población». Los siguientes tomos (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, ambos de 1984) señalan un giro hacia el sujeto y la ética, a través de una amplia reflexión sobre las morales sexuales de la Antigüedad. La obra de Michel Foucault tendrá posteriormente una inmensa repercusión en una gran variedad de ámbitos del conocimiento, repercusión de la que aquí debemos destacar los trabajos de la revista *Recherches*.

III. Clases sociales y relaciones con el cuerpo

En las sociedades heterogéneas, las relaciones con lo corporal se inscriben en el interior de las diferencias de clase y de cultura que orientan sus significados y sus valores. Hoy en día, sin duda, como efecto del consumismo, del crecimiento de la clase media y de la aparición de una sensibilidad individualista que ofrece al actor un margen de maniobra mayor que en el pasado, las distinciones no son tan nítidas como todavía lo eran en la década de 1960-1970. La reflexión sobre la determinación en términos de clases sociales de las representaciones y las actitudes hacia el cuerpo está marcada por la sociología de Pierre Bourdieu, y especialmente por el artículo de Luc Boltanski acerca de «Los usos sociales del cuerpo». Según Bourdieu, «el cuerpo es la más irrecusable objetivación del gusto de clase»[33]. Los *habitus* corporales serían las puestas en escena de *habitus* más amplios que abarcarían el conjunto de conductas

[33] P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979, p. 210 [*La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*, trad. M. del C. Ruiz Elvira, Madrid, Taurus, 1988, p. 188].

propias de los «agentes» de una clase social. El *habitus* es una fórmula generadora de comportamientos y representaciones ligados a una posición de clase. Como escribe Luc Boltanski, «las normas que determinan las conductas físicas de los sujetos sociales y cuyo sistema constituye su "cultura somática" son el resultado de condiciones objetivas que esas normas retraducen en el orden cultural, o sea, en el modo en que debe actuarse, y dependen, más exactamente, del grado en que los individuos obtienen sus medios materiales de existencia de la respectiva actividad física, de la venta de mercancías que son producto de esa actividad o del aprovechamiento de la fuerza física y de su venta en el mercado de trabajo» (Boltanski, 1974: 22; 1975: 20).

En la misma línea de sensibilidad que Pierre Bourdieu, a su vez heredada del marxismo, Boltanski utiliza una serie de indicadores (alimentarios, médicos, vinculados a la relación con el dolor, el cuidado corporal y de belleza, etc.) así como distintas encuestas sociales para delimitar los «usos sociales del cuerpo» o, mejor dicho, los *habitus* corporales específicos de las distintas clases sociales. Boltanski observa que las clases populares establecen una relación más bien instrumental con su cuerpo. La enfermedad, por ejemplo, se ve como un obstáculo para la actividad física, sobre todo la profesional. De lo que más se quejan al médico es de sentirse «sin fuerzas». La enfermedad es aquello que priva a los miembros de estas capas sociales de poder hacer el uso habitual y conocido (profesional principalmente) de su cuerpo. Por esa razón, no prestan demasiada atención a su cuerpo y lo utilizan principalmente como una «herramienta», a la cual exigen simplemente una buena calidad de funcionamiento y de resistencia. Como valoran la fuerza, toleran mejor el dolor y son «más

reacios a sentirse enfermos». Y lo cierto es que no haber tenido ninguna baja por enfermedad fue durante mucho tiempo un motivo de orgullo para muchos trabajadores.

Por el contrario, las encuestas de los años sesenta del pasado siglo mostraron que las clases sociales privilegiadas prestaban mucha más atención al cuerpo. Sus miembros tendían a establecer una frontera mucho más fina entre la salud y la enfermedad, adoptando frente a esta última una actitud más preventiva para evitar sorpresas. A este respecto, Boltanski escribe: «A medida que se sube en la escala social, que aumenta el nivel de instrucción y disminuye proporcional y progresivamente la importancia del trabajo manual en beneficio del trabajo intelectual, varía también el sistema de normas que rigen la relación de los individuos con su cuerpo. Cuando la actividad profesional es esencialmente una actividad intelectual que no exige fuerza ni habilidades físicas especiales, los sujetos tienden a establecer una relación consciente con su cuerpo y a entrenar sistemáticamente la percepción de sus sensaciones físicas y la expresión de estas sensaciones, valorizando la "gracia", la "belleza" o la "forma física" en detrimento de la fuerza física» (Boltanski, 1974: 22; 1975: 20-21).

El estudio sistemático acerca de las prácticas y gustos culturales que Pierre Bourdieu lleva a cabo en *La distinción* (1979) sitúa en una perspectiva más amplia, y una década después, los datos analizados por Boltanski para los años sesenta: autopresentación, tratamientos de belleza, maneras de mesa, consumos alimentarios, prácticas físicas y deportivas, todos ellos, en lo que concierne a la corporalidad, responden, según Bourdieu, a *habitus* de clase interiorizados por los agentes y que se han incorporado de forma integral a sus comportamientos. Sin embargo, en el «estructuralismo crítico» de Bourdieu, la lógica económica

que rige la determinación social de la conducta deja poco espacio para la innovación o para la imaginación de los actores. De ese modo, los encierra en una reproducción del *habitus* y parece pasar por alto los aspectos contemporáneos de una sociedad donde lo único que permanece es lo provisional y en la que, a menudo, lo impredecible tiene más entidad que lo probable. En suma, olvida que las personas también cuentan con recursos con los que pueden reapropiarse, según un estilo propio, de las influencias que se ejercen sobre ellos.

IV. Modernidades

En el campo de la manipulación de signos que caracteriza el consumo, Jean Baudrillard hace del cuerpo «el objeto más hermoso» de las valoraciones individuales y sociales. En 1970, en *La sociedad de consumo*, muestra los límites y las ambigüedades de la «liberación del cuerpo»: «Este "redescubrimiento", que, bajo el signo de la liberación física y sexual, se produce después de una era milenaria de puritanismo, su omnipresencia —en concreto, del cuerpo femenino (habrá que ver por qué)— en la publicidad, en la moda, en la cultura de masas —el culto higiénico, dietético, terapéutico de que se lo rodea, la obsesión por la juventud, por la elegancia, por la virilidad o la feminidad, los tratamientos de belleza, los regímenes, las prácticas sacrificiales asociadas a al cuerpo, el mito del Placer que lo envuelve— son todos testimonios de que el cuerpo hoy ha llegado a ser objeto de salvación» (1970: 200; 2007: 155). La retórica del cuerpo ha sustituido a la del alma, bajo los auspicios de una moral del consumo. Un imperativo

de goce le impone al actor, sin él saberlo, una serie de prácticas de consumo según un juego de signos. El cuerpo se encumbra a la categoría de «significante del estatuto social». Este proceso de puesta en valor de sí mismo a través de la puesta en escena de los signos más eficientes del estado de ánimo de un momento es, en realidad, y de manera sutil, una forma de control social. El cuidado de sí inherente a estas prácticas revela una versión paradójica del narcisismo, «radicalmente diferente de aquel del gato o del niño en cuanto está situado bajo el signo del valor. Es un narcisismo dirigido, una exaltación dirigida y funcional de la belleza en cuanto hacer valer y en cuanto intercambio de signos» (1976: 172; 1980: 130).

En el contexto del individualismo contemporáneo, la individualización del sentido es al mismo tiempo una individualización del cuerpo. Se ha desarrollado un fabuloso mercado de la cosmética y del diseño corporal que ofrece un sinnúmero de talleres de transformación del cuerpo. Mediante la transformación de su propio cuerpo, el individuo quiere cambiar su vida, es decir, reformar un sentimiento de identidad que también ha devenido obsolescente. El cuerpo ya no es la irreductible encarnación de sí mismo, sino una construcción personal, un objeto transitorio y manipulable que puede ser sujeto de infinitas metamorfosis de acuerdo con los deseos del individuo. Si alguna vez pudo encarnar el destino de la persona, su identidad intangible, hoy en día no es más que una propuesta que debe refinarse y retomarse constantemente. Entre el hombre y su cuerpo hay un juego, en los dos sentidos de la palabra. En primer lugar, millones de personas se han convertido en ingeniosos e inagotables artesanos de su propio cuerpo. La apariencia pone en marcha una industria sin fin, y en particular una tiranía que afecta es-

pecialmente a la mujer, más cuerpo que el hombre para los imaginarios occidentales, y por lo tanto restringida con mayor intensidad a ser objeto de deseo, más que sujeto.

En la actualidad, el *marketing* destila con habilidad una difusa vergüenza de ser uno mismo. El cuidado de sí se magnifica con el influjo del consumo y genera toda una industria del automodelado y el autoembellecimiento. En apenas diez años, la mercantilización del cuerpo ha crecido considerablemente, multiplicándose los productos, las técnicas, los salones de belleza, las ofertas dietéticas, las propuestas de cirugía estética, etc. Las mujeres, en especial, se sienten indignas y fuera de sintonía ante estas técnicas de transformación que las animan a cambiar sus cuerpos de una manera u otra. Siguen siendo fieles a un imperativo de seducción y de forma que atribuye su valor social según el registro de la apariencia y un patrón restrictivo de la atracción. Recurren sin reparos a la cirugía estética, aunque habría que hablar mejor de cirugía cosmética —de la cual constituyen la inmensa mayoría de sus clientes—, para remodelar la forma de su cara, sus pechos, sus nalgas, deshacerse de la grasa «sobrante» o luchar contra los signos del envejecimiento. En Francia, el primer *lifting* se lo suelen hacer las mujeres al llegar a los cuarenta años aproximadamente. Cada mujer encuentra los productos y las prácticas adecuadas a su propio nivel económico con los que poder llevar a cabo la estetización de sí misma (Chigi, 2008; Meidani, 2006).

Las mujeres son el objetivo preferido de la cosmética y de estos talleres de transformación corporal, pero de manera cada vez más insistente también lo son los hombres, al albur de la eliminación de los viejos prejuicios que hacían del cuerpo masculino poco más que un detalle en el juego de la seducción, la cual dependía más de sus

actividades, de su actitud ante el mundo, etc. Así como la mujer tiene un cuerpo que la define, para bien o para mal, el hombre es principalmente su cuerpo, y este prácticamente no le plantea problemas. Valorado por sus obras, el hombre vive libre de ese tipo de preocupaciones, y ni siquiera el envejecimiento parece conseguir hacerle sombra a sus encantos. Pese a todo, los imperativos del aspecto físico afectan a un número cada vez mayor de hombres, que se preocupan de forma creciente por la puesta en escena de su capacidad de seducción, así como por el mantenimiento de su juventud en formas que combinan el gusto por la estética corporal con un sutil cincelado de su virilidad. Las revistas para hombres están experimentando un éxito innegable, vinculado también, en los últimos años, a un crecimiento significativo del mercado de la cosmética masculina. Algunos hombres le han perdido el miedo a cruzar las puertas de las clínicas de cirugía estética para someterse a tratamientos de mejora de su apariencia física.

Tras un largo periodo de silencio, el cuerpo se ha impuesto como el lugar favorito del discurso social. Éliane Perrin ha analizado la moda de las terapias corporales (bioenergía, grito primal, terapia Gestalt, lenguaje corporal, masaje californiano, etc.) de finales de los años sesenta del pasado siglo[34]. Al promover una visión dualista del hombre —que lo divide en mente y cuerpo, y propone actuar sobre este último para alterar la primera—, las terapias corporales se nutren principalmente de profesionales liberales y directivos y ejecutivos medios, y hoy en día se transmiten por la literatura de «desarrollo personal». Son

[34] Éliane Perrin, *Culte du corps. Enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, Lausana, Éditions Pierre-Marcel Favre, 1985.

iniciativas que operan principalmente en el campo de la salud, del trabajo social y la educación, y que se debaten entre la ley y el cliente, entre los sentimientos y los recursos limitados, asumiendo responsabilidades pero bajo la amenaza de unas autoridades que las controlan, etc. A través del clima de confianza y de complicidad mutua que despierta, el espacio terapéutico elimina provisionalmente toda reticencia; se alienta la expresión de los sentimientos en un contexto que, sin embargo, mide las consecuencias. Las frustraciones pueden expresarse, y la ira puede finalmente tomar cuerpo. Inscritos en un nuevo imaginario social («liberación» del cuerpo, de la sexualidad, de los sentimientos; crítica de la familia y la pareja; cuidado de sí, etc.), los juegos y discursos parlanchines que exaltan el cuerpo ilustran este dispositivo social de control que busca la intimidad del actor orientando sus conductas, pero dejándole sentirse plenamente autónomo.

En este contexto, el cuerpo se transforma en una especie de compañero de ruta íntimo. Se convierte así en un socio al que se le pide la mejor apariencia, las sensaciones más originales, resistencia, eterna juventud y ostentación de los signos más eficaces. En estos tiempos de crisis de la pareja y de la familia, de «soledad en medio de la multitud» y de fragmentación de las referencias, se convierte en un espejo fraternal, en un otro sí mismo con el que convivir, en el otro más cercano. Al retirarse parcialmente de las antiguas solidaridades sociales, al asumir una cierta atomización de su condición, se invita al individuo a descubrir su cuerpo como una forma disponible para la acción, un espacio en el que cuidar la seducción y cuyos límites explorar en su totalidad. Es precisamente la pérdida de la carnalidad del mundo lo que obliga al actor a proyectarse sobre su cuerpo para darle carne a su existencia.

Mediante la apertura en uno mismo de una especie de espacio de diálogo, el cual asimila el cuerpo a la posesión de un objeto familiar, se recrea cierta forma de socialización. Al alcance de la mano, de alguna manera, el individuo descubre a través de su cuerpo una forma posible de contacto y de trascendencia personal. Ya no es una máquina inerte o un organismo, sino un *alter ego* del cual emana una sensación y una seducción. El cuerpo se convierte en el lugar geométrico de la reconquista de sí, un territorio por explorar a la búsqueda de sensaciones y percepciones inéditas (terapias corporales, masajes, danzas, etc.). Encontramos en uno mismo el socio complaciente y cómplice que nos estaba faltando a nuestro lado. El dualismo de la modernidad deja de oponer el alma al cuerpo, y de manera más sutil opone el hombre a su cuerpo, a la manera de un desdoblamiento. El cuerpo, separado del individuo, objeto al que dar forma, al que modificar, al que modular de acuerdo con los gustos del momento, equivale a un ser humano, en el sentido de que cambiar su apariencia es sinónimo de transformar al hombre mismo. En este aspecto de la modernidad, se le atribuye un valor incuestionable. Psicologizado, se metamorfosea finalmente en un lugar felizmente habitable gracias a este suplemento de alma (suplemento de símbolo).

Este cuidado de la apariencia, esta ostentación, este deseo de bienestar que obliga a correr o agotarse, a vigilar la comida, la salud o el aspecto físico, no modifica apenas, sin embargo, la difuminación del cuerpo que reina en la socialización. El ocultamiento del cuerpo sigue estando presente y encuentra su mejor analizador en el destino que se les reserva a las personas mayores, a los moribundos y a los discapacitados, o en el miedo común a envejecer. Y, si bien de alguna manera el dualismo personalizado está

creciendo, esto no debe confundirse de ningún modo con una «liberación». El hombre no será «liberado» en este sentido hasta que todo cuidado del «cuerpo» haya desaparecido (Le Breton, 2014; 2002).

V. El riesgo y la aventura

La aventura, correr riesgos, la atracción por lo «extremo» dibujan una constelación de nuevas prácticas en las que el individuo busca exponerse físicamente a grandes esfuerzos o incluso a peligros. Son nuevas prácticas abiertas a la aventura y a la naturaleza que aparecen durante la década de 1980, y se basan en una estética del gesto, una búsqueda de la sensación, una relación duradera y desafiante con el mundo pero con un enfoque lúdico. La práctica del esquí es reveladora en este sentido.

La moderna pasión por las actividades de riesgo proviene de la superabundancia de sentido que ahoga al mundo contemporáneo. La pérdida de legitimidad de los referentes de valores e intereses, así como su equivalencia general en una sociedad donde todo se ha convertido en provisional, alteran en profundidad los marcos sociales y culturales. Crece el grado de autonomía del actor, pero en su estela aparecen el miedo o la sensación de vacío. Vivimos hoy en una sociedad problemática, propicia en igual medida al desconcierto y a la iniciativa, una sociedad en continua construcción, en la que el ejercicio de la autonomía personal tiene un margen considerable. El individuo tiende cada vez más a autorreferenciarse, a buscar con sus propios recursos lo que previamente encontraba en el sistema social de valores e intereses en el cual integraba su

existencia. La búsqueda de sentido se ha individualizado por completo. Hoy en día, el actor responde de forma exclusivamente personal a la cuestión del sentido y el valor de su existencia. Las soluciones son más personales e implican todos los recursos creativos del individuo. De ahí la confusión que sienten los actores al enfrentarse a preguntas cuyas respuestas han desaparecido. La mayor libertad de elección conlleva paradójicamente una incertidumbre sin precedentes.

A falta de unos límites de sentido que la sociedad ya no le proporciona, el individuo busca físicamente a su alrededor una delimitación *de facto*. Los obstáculos y la frontalidad de su relación con el mundo le proporcionan una oportunidad de encontrar los referentes necesarios para el despliegue de una identidad personal. Lo real tiende a reemplazar a lo simbólico. Y la asunción de riesgos toma entonces una importancia sociológica considerable. El sistema de valores e intereses que antiguamente estructuraba el campo social ofrecía unos límites que hoy en día han perdido legitimidad, a la vez que, en paralelo, se observa una explosión de exploraciones de lo «extremo» —búsqueda del rendimiento físico y de las grandes hazañas deportivas; culto a la velocidad, a la inmediatez, a la frontalidad; escalada en la experimentación de riesgos y en la exploración de los límites de los recursos físicos del organismo, etc.—. El contacto directo con el mundo, mediante la activación de todo el potencial físico, reemplaza el contacto más suave que le proporcionaba el campo simbólico. Se trata entonces de experimentar la capacidad de mirar íntimamente a la muerte, cara a cara y sin pestañear, pese a los peligros que ello pueda implicar para el cuerpo. Únicamente este contacto, incluso aunque siga siendo puramente metafórico, parece tener la fuerza suficiente

para impulsar un intercambio simbólico que favorezca una relación con el mundo plena de significado, y en la que el actor recupere las ganas de vivir. Cuando la sociedad ha fracasado en su función antropológica de orientadora de la existencia, ya solo queda preguntarle a la muerte si la vida todavía tiene sentido. La muerte es la única a la que se puede acudir simbólicamente, a la manera de un oráculo, para que declare cuál es el sentido de la existencia. Es una instancia generadora de sentido y de valor cuando el orden social ya no cumple su función (Le Breton, 2013*b*; 2015).

VI. El cuerpo supernumerario

Hay otro imaginario del cuerpo, más difuso, que prefiere centrarse en la precariedad de la carne; en su falta de resistencia, su imperfección en la aprehensión sensorial del mundo; en el envejecimiento progresivo de sus funciones y sus órganos; en la falta de fiabilidad de su rendimiento; en la muerte, siempre amenazante. Parece considerar el cuerpo como un miembro supernumerario del hombre, e incitar a desembarazarse de él. Este imaginario de la denigración le reprocha al cuerpo su falta de agarre en el mundo. El individuo se revuelve con resentimiento contra un cuerpo marcado por el pecado original de no ser un puro objeto de la creación tecnocientífica. Este imaginario no es necesariamente explícito, aunque en ocasiones pueda llegar a serlo, pero sí que es el móvil más o menos consciente que impulsa una gran cantidad de investigaciones técnicas y científicas, un sinnúmero de prácticas cuya intención es superar las incertidumbres de lo orgánico me-

diante la adición de procedimientos técnicos y métodos de gestión que supuestamente ayudarán a convertir el cuerpo en un objeto resistente y maleable, al menos mientras no se pueda prescindir completamente de él. En la actualidad el cuerpo se percibe a menudo como un arcaísmo, como la indigna reliquia de una condición humana en la era de la poshumanidad.

El hombre se diferencia de la cosa, y en especial de la máquina, en tanto que le da un nombre y la integra en un sistema de significados y de valores, incluso aunque decida atribuirle un valor mayor que el suyo propio. Sin embargo, convierte la creación de sí mismo en la prueba de cargo de su indignidad, lógica absurda pero que nos recuerda que la condición humana se engarza en la dimensión simbólica, y que solamente el hombre goza del privilegio de poder decretar que el hombre es poca cosa, o nada, frente a otras instancias cuya superioridad le resulta evidente. Es así como, mediante el modelo de la máquina, el cuerpo humano se examina cuidadosamente, desproveyéndolo de su valor de encarnación de la presencia del hombre y haciéndolo pasar por un objeto entre otros muchos. Asistimos pues a una interpretación literal de la metáfora que rebaja al cuerpo humano a la condición de material disponible. Pero simultáneamente, los avances que esta distinción ambigua de hombre y cuerpo hace posibles, así como la asimilación mecánica de lo biológico, conducen a que el cuerpo aumente su valor técnico y de mercado cuanto más se devalúa su valor moral. El cuerpo y sus componentes se transforman en una materia prima escasa y valiosa, pues todavía está sujeta a una cláusula de conciencia y a un debate en el ámbito social. La estructura que configura el cuerpo humano se construye a partir de materiales que mayoritariamente provienen del ámbito

de la propiedad, es decir, que se consideran bienes patrimoniales del individuo. Situados ya en otro plano de valor, en una lógica plenamente mercantilista o que está muy cerca de serlo, estos materiales son artículos de comercio y de tráfico en algunos países (riñones, testículos, sangre, etc.), susceptibles también de ser extirpados o trasplantados, aislados de un hombre que se establece en la ingravidez —algunos ejemplos de ello son el alquiler de útero, las investigaciones con embriones congelados, las modificaciones genéticas, etc.—.

La humanidad se convierte en un concepto de modulación flexible. Una ficción un tanto problemática define al hombre y asume que está rodeado de una serie de órganos o funciones desmontables a discreción y que le proveen de su carne; haciendo de él una especie de fantasma que puede retirarse cuando quiera de una u otra de sus partes, que son separables de él y han pasado a formar parte de un inédito registro de objetos biológicos humanos; a veces, incluso, soslayable por completo, como cuando los médicos piden experimentar en hombres en «coma irreversible» o cuando algunos optan por legar su cuerpo a la medicina forense o a los estudiantes de Medicina. La corporalidad que su relación carnal con el mundo le otorgaba al hombre explota en mil pedazos y se transfigura en un rompecabezas biológico construido sobre el modelo de una mecánica humana donde cada elemento es sustituible por otro, posiblemente más eficiente. El hombre, fuente de lo sagrado en cuanto que simboliza el mundo que le rodea, se transforma a sí mismo en objeto profano, cuyos elementos provienen de su patrimonio; objetos, asimismo, susceptibles de desmembración o de experimentación, en la medida en que el concepto de humanidad deviene opcional en lo referente a sus órganos o funciones.

Para algunos de nuestros contemporáneos, ha llegado el momento del *Adiós al cuerpo* (Le Breton, 2013*a*). El cuerpo supernumerario se convierte en un objeto como cualquier otro, sometido al mismo diseño, a los mismos requisitos de apariencia, seducción, etc. Es una instancia entre muchas otras de la identidad personal, y ya no su ineluctable raíz. A medida que avanzaba el siglo xx, la relación contemporánea con el cuerpo se fue liberando gradualmente de la idea de que era la imagen de Dios, que era intocable, y se fue aflojando el control político sobre él. En la actualidad es un cuerpo a su propia imagen y semejanza, personalizado, sin más soberanía que una voluntad personal. Es un puro accesorio de la presencia. No obstante, sigue siendo un obstáculo, y algunos sueñan con desprenderse de su peso para así dejar de verse impedidos por sus «límites». En la lucha contra la muerte, el campo de batalla es el cuerpo, allí donde el hombre es frágil y mortal. El cuerpo es una estructura defectuosa y engorrosa según muchos de nuestros contemporáneos.

El cuerpo es la enfermedad endémica de la mente. Solo vale una mente omnipotente y liberada del despreciable lastre del cuerpo. Transformado en artefacto o incluso en «carne», muchos sueñan abiertamente con deshacerse de él para acceder por fin a una gloriosa humanidad. Estos nuevos gnósticos disocian al sujeto de su carne perecedera y quieren desmaterializarlo en beneficio de la mente —a sus ojos el único componente de interés—, o bien, a la espera de ese momento, pretenden convertirlo en un objeto *high-tech*. El cuerpo es supernumerario para ciertas corrientes de la cibercultura que proclaman con fervor la próxima llegada de una humanidad (que algunos llaman ya una poshumanidad) por fin liberada de todas sus ataduras, la más humillante de las cuales, sin duda, es la carga

de un cuerpo devenido fósil anacrónico. Un discurso de autoodio se despliega con el reproche al cuerpo de su «falta» de control sobre el mundo, de su vulnerabilidad, de la disparidad excesiva entre una voluntad de poder y una condición primordialmente precaria del hombre que la contradice. El ser humano se revuelve entonces contra un cuerpo marcado por el pecado original de no ser una creación puramente personal.

Un buen número de enfoques tecnocientíficos se plantean el cuerpo a la manera de un boceto que es necesario corregir o incluso eliminar completamente debido a sus deficiencias. El hombre se siente indigno frente a la perfección que solícitamente se le supone a la técnica. Muchos de nuestros contemporáneos en las sociedades occidentales perciben el cuerpo por medio de un imaginario neognóstico que lo presenta como reliquia arcaica e indigna de una humanidad supuestamente ya superada. Para el movimiento transhumanista en particular, la condición humana es una cristalización de puras informaciones, y por esa razón sus seguidores se fijan como objetivo la inmortalidad de la mente, pues consideran que la información que contiene el cerebro será algún día trasladable en un soporte informático (Lafontaine, 2004; 2008; 2014; Le Breton, 2013*a*). Otros ven la salvación en una estructura biónica en la cual una carne eternamente sustituible o regenerable proporcionaría al «espíritu» un refugio libre de la enfermedad o de la vejez (Coulombe, 2009; Maestrutti, 2011).

Capítulo VII

Papel de la sociología del cuerpo

I. Un ámbito de trabajo en construcción

Sin duda, la sociología del cuerpo no es una sociología sectorial como las otras, sino que, al contrario, goza de un estatuto especial en el campo de las ciencias sociales (como la sociología de la muerte, y por las mismas razones). Un objeto caprichoso y difícilmente aprehensible como la corporalidad requiere un enfoque especial que sea capaz de restaurar su complejidad. Esta sociología, si bien toma las precauciones epistemológicas tradicionales, dibuja un recorrido en diagonal a través de los saberes constituidos o que todavía están siendo enunciados. Y el propio investigador es el punto en el que todos ellos intersectan. Reflejo de su objeto de estudio, lo construye a la manera de un artesano, por supuesto en el mejor sentido de la palabra, es decir, en cuanto que todo saber, hasta el más riguroso y mejor fundamentado, es siempre un bricolaje teórico que lleva a cabo una identificación tentativa de su objeto, como se puede ver, por ejemplo, en las discusiones entre escuelas de pensamiento y la obsolescencia en mayor o menor grado de la historia de las ideas. La sociología aplicada al cuerpo traza un atajo a través del continente de las ciencias sociales, cruzándose incesablemente en su camino con otros campos epistemológicos (la historia, la etnología, la psicología, el psicoanálisis, la biología, la medicina, etc.)

frente a los que afirma la especificidad de sus métodos y de sus herramientas conceptuales. Su análisis difícilmente se puede desplegar sin un control previo de la influencia que recibe de estas otras disciplinas, es decir, sin mantenerlas en su respectivo nivel de pertinencia, si no se quiere correr el riesgo de diluir su objeto. El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, entre la naturaleza y la cultura, entre lo fisiológico y lo simbólico. Es por ello por lo que su enfoque sociológico o antropológico requiere especial precaución, la necesidad de discernir con precisión las fronteras del objeto.

Esta sociología está todavía en construcción, a pesar de los logros de investigadores de diferentes países y de las direcciones de investigación ya inventariadas. El análisis sociológico aplicado al cuerpo es una constante en la sociología desde su origen, con distintas inflexiones según las épocas, pero que desde la década de 1960 ha sistematizado el ámbito de su investigación. Estos trabajos ya no son necesariamente momentos excepcionales en una obra que se desarrolla también en otras direcciones (por ejemplo, Marcel Mauss y las técnicas corporales; Simmel y la sensorialidad, etc.). Hoy en día, una gran cantidad de investigadores están elaborando, en cierto modo, una sociología del cuerpo a tiempo completo.

II. La tarea

La tarea consiste en iluminar las zonas de sombra, sin ilusiones ni fantasías de dominación, pero con el fervor que debe guiar toda investigación; y con la humildad, la prudencia, la inventiva que deben regir el ejercicio de la ra-

zón. Cuando se aplica un pensamiento a un campo en particular en el contexto de la infinita profusión del mundo, no debe olvidarse que en realidad se está proyectando un haz de luz que se basa en ciertas elecciones teóricas del investigador y, además, en el conocimiento de una época, por lo que nunca podrá dar cuenta de forma definitiva de la complejidad del objeto, sea este el que sea, y desde luego menos aún tratándose de la corporalidad. Sombra y luz se confunden; pocas son las veces que se distinguen con claridad. Pensemos, en este sentido, en la siguiente imagen de la película *El cuervo* de Henri-Georges Clouzot: en la sala donde se encuentran los personajes, la sombra y la luz dibujan contornos borrosos, pero seguramente todavía identificables. Un empujón en la lámpara y esta oscila. ¿Dónde está la sombra, dónde la luz? ¿Dónde está la verdad, o más bien la pertinencia de una investigación, si no es en las condiciones de su producción, sometidas constantemente a la duda, al rigor, a la discusión con el otro? ¿Cómo imaginar una sociología no dialógica, sobre todo cuando se trata de dilucidar las lógicas sociales y culturales que estructuran e impregnan la corporalidad? Esta última es un abismo; con una especie de arrogancia tranquila, nos desafía a aprehenderla. Nos dice, con una fuerza incomparable, que la experiencia jamás ha existido en un estado natural. Cualquier relación con el cuerpo es el efecto de una construcción social. Es también, para el investigador, el resultado de una conquista, de una mirada, incluso de la más exigente, y, por lo tanto, de categorías mentales particulares.

Aunque la sociología aplicada al cuerpo ha formulado ya una apreciable cantidad de argumentos a su favor sobre la posible pertinencia de su punto de vista, y si bien ya está en condiciones de proporcionar un buen número de datos

significativos, todavía se enfrenta a una tarea enorme. Por lo tanto, debe efectuar un inventario sistemático de las modalidades corporales que se ponen en juego en diferentes grupos sociales y culturales, deducir sus formas y significados, así como sus vías de transmisión. Igualmente, ha de dedicarse a establecer comparaciones entre los grupos; identificar la aparición de nuevos gestos, nuevas posturas y nuevas prácticas físicas; catalogar las representaciones del cuerpo que proliferan hoy en día ante nuestros ojos (modelos energéticos, mecánicos, biológicos, cosmológicos, etc.), y discernir sus influencias recíprocas; sin olvidar tampoco las representaciones asociadas a diferentes segmentos corporales, o al propio cuerpo en su conjunto, los valores que encarna, los tipos de repulsión que despierta, etc. Además, la modernidad —con la velocidad de los cambios que esta implica— y la irrupción de enfermedades como el sida trastornan continuamente las actitudes hacia el cuerpo y las maneras de ponerlo en juego, reconfigurando así el imaginario colectivo. Finalmente, habrá de tener en cuenta también las nuevas variables de la medicina (la biotecnología, la extirpación y los trasplantes de órganos, etc.).

La modernidad le revela al sociólogo un campo infinito de investigaciones posibles. Otra área fundamental de investigación consiste en la elucidación de las lógicas sociales y culturales que perduran en el cuerpo, es decir, la contribución de la dimensión simbólica, por ejemplo, a las percepciones sensoriales, a la expresión de emociones, etc. Al dilucidar las modalidades sociales y culturales de las relaciones que establece con su cuerpo, el ser humano se descubre a sí mismo en toda la profundidad de su relación con el mundo. La sociología del cuerpo es una sociología del arraigo físico del actor en su universo social y cultural.

Bibliografía

General

Jonathan Benthall y Ted Polhemus, *The body as a medium of expression*, Nueva York, Dutton, 1975.

Michel Bernard, *Le corps*, París, Seuil, 1995.

—, *L'expressivité du corps*, París, Delarge, 1976.

Jean-Michel Berthelot, Marcel Drulhe, Serge Clément, Jose Forne y Gora M'Bodj, «Les sociologies et le corps», *Current Sociology (International Sociological Association)* 33, 2, 1985, pp. 1-209.

John Blacking, *The anthropology of the body*, Nueva York, Academic Press, 1977.

Luc Boltanski, «Les usages sociaux du corps», *Annales* 1, 1974 [Luc Boltanski, *Los usos sociales del cuerpo*, trad. A. G. Armada, Buenos Aires, Periferia, 1975].

Stéphane Breton *et al.*, *Qu'est-ce qu'un corps?*, París, Flammarion, 2006.

Christian Bromberger *et al.*, *Un corps pour soi*, París, PUF, 2005.

Thomas J. Csordas, «Embodiment as a paradigm for anthropology», *Ethos* 18 (1), 1990, pp. 5-47.

Christine Detrez, *La construction sociale du corps*, París, Seuil, 2002 [*La construcción social del cuerpo*, trad. esp. Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2017].

Pascal Duret y Peggy Roussel, *Le corps et ses sociologies*, París, Nathan, 2003.

David Efron, *Gesture, race and culture: a tentative study of the spatio-temporal and «linguistic» aspects of the gestural behavior of eastern Jews and southern Italians in New York City, living under similar as well as different environmental conditions*, La Haya y París, Mouton, 1972 [*Gesto, raza y cultura*, trad. M. Guastavino, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970].

Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.), *The body: Social process and cultural theory*, Londres, Sage Publications, 1991.

Umberto Galimberti, *Il corpo: antropologia, psiconalisi, fenomenologia*, Milán, Feltrinelli, 1983.

José Gil, *Metamorfoses do corpo*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997 (1981) [ed. francesa: *Métamorphoses du corps*, París, La Différence, 1985].

Maurice Godelier y Michel Panoff (eds.), *La production des corps*, París, Des Archives Contemporaines, 1998.

David Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, París, Payot, «Petite Bibliothèque», 2004 (1998) [*Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999].

—, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, París, Métailié, 2006 [*El sabor del mundo: Una antropología de los sentidos*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007].

—, *L'adieu au corps* (1999), París, Métailié, 2013*a* [*Adiós al cuerpo*, trad. O. Flores, México, La Cifra, 2007].

—, *Anthropologie du corps et modernité*, París, PUF, 2014 [*Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. P. Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, París, Berger-Levrault, 1979 [*El cuerpo en la sociedad tradicional: Prácticas y saberes populares*, trad. A. Vigo-Puig, V. Argimon y F. Gutiérrez, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1984].

Michela Marzano, *Penser le corps*, París, PUF, 2001.

—, (dir.), *Dictionnaire du corps*, París, PUF, 2007.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945 [*Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Península, 1975].

John O'Neill, *Five bodies: the human shape of modern society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1985.

Ted Polhemus (ed.), *The body reader: Social aspects of the human body*, Nueva York, Pantheon, 1978.

Bryan S. Turner, *The body and society: Explorations in social theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

Georges Vigarello, *Une histoire culturelle du sport. Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, París, Revue EPS / Laffont, 1988.

Enfoques diversos

Bernard Andrieu (dir.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, París, CNRS Éditions, 2006.

Pierre Ancet (dir.), *Le corps vécu chez la personne âgée et la personne handicapée*, París, Dunod, 2010.

Jean Baudrillard, *La société de consommation*, París, Gallimard, 1970 [*La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras*, trad. A. Bixio, Madrid, Siglo XXI, 2007].

—, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976 [*El intercambio simbólico y la muerte*, trad. C. Rada, Caracas, Monte Ávila, 1980].

Anne-Emmanuelle Berger, *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en Amérique*, París, Belin, 2013 [*El gran teatro del género: Identidades, sexualidades, y feminismos*, trad. D. Lussich, Buenos Aires, Mardulce, 2016].

Ray Birdwhistell, *Introduction to kinesics: An annotation system for analysis of body motion and gesture*, Washington: Department of State, Foreign Service Institute.

—, *Kinesics and context*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1970.

Alain Blanc, *Le handicap ou le désordre des apparences*, París, Armand Colin, 2006.

Body and Society, revista académica publicada por la editorial Sage desde 1995.

Susan Bordo, *The male body. A new look at men in public and in private*, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 2003.

Paola Borgna, *Sociologia del corpo*, Roma, Laterza, 2005.

Kate Bornstein, *Gender outlaw. On men, women and the rest of us*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.

Marie-Hélène/Sam Bourcier, *Queer Zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, París, Balland, 2001.

Robert Brain, *The decorated body*, Nueva York, Harper & Row, 1979.

Philippe Breton, *Le culte d'Internet. Une menace pour le lien social?*, París, La Découverte, 2000.

—, *À l'image de l'homme. Du golem aux créatures virtuelles*, París, Seuil, 1995.

Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [*El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*, trad. M. Mosour y L. Manríquez, Barcelona, Paidós, 2001].

—, *Bodies that matter: on the discursive limits of «sex»*, Nueva York, Routledge, 1993 [*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, trad. A. Boixo, Barcelona, Paidós, 2002].

Pat Califia, *Sex changes: The politics of transgenderism*, San Francisco, Cleis Press, 1997.

Malek Chebel, *Le corps dans la tradition du Maghreb*, París, PUF, 1984.

Constance Classen (ed.), *The book of touch*, Montreal, Berg Publishers, 2005.

—, *The color of angels. Cosmology, gender and the aesthetic imagination*, Londres, Routledge, 1998.

—, *Inca cosmology and the human body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

—, *Worlds of sense: Exploring the senses in history and across cultures*, Londres, Routledge, 1993.

Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Histoire du corps*, París, Seuil, 2006, 3 vols. [*Historia del cuerpo*, trad. N. Petit, A. Martorell, *et al.*, Madrid, Taurus, 3 vols., 2005-2006].

Maxime Coulombe, *Imaginer le posthumain. Sociologie de l'art et archéologie d'un vertige*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 2009.

Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, París, PUF, 2011 [*Sexo, género y se-*

xualidades: introducción a la teoría feminista, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009].

Mary Douglas, *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londres, Routledge and Keegan Paul, 1966 [*Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. E. Simons, Madrid, Siglo XXI, 1973].

—, *Natural symbols. Exploration in cosmology*, Londres, Barrie & Rockliff, 1970 [*Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*, trad. C. Criado, Madrid, Alianza, 1978].

Alexandre Dubuis, *Grands brûlés de la face*, Lausana, Antipodes, 2014.

Marc Durand, Denis Hauw y Germain Poizat (dirs.), *L'apprentissage des techniques corporelles*, París, PUF, 2015.

Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, en *Gesammelte Schriften. 3*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976 [*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. R. García Cotarelo, México, FCE, 1988].

Christiane Falgayrettes-Leveau (ed.), *Signes du corps*, París, Éditions Dapper, 2004.

Sylvia Faure, *Apprendre par corps. Socio-anthropologie des techniques de danse*, París, La Dispute, 2000.

Anne Fausto-Sterling, *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality*, Nueva York, Basic Books, 2000 [*Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, trad. A. García Leal, Barcelona, Melusina, 2006].

Mike Featherstone (ed.), *Body modification*, Londres, Sage, 2000.

Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [*Vigilar y castigar*, trad. A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976].

Ève Gardien, *L'apprentissage du corps après l'accident*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2008.

Rossella Ghigi, *Per piacere. Storia culturale della chirurgia estetica*, Bolonia, Il Mulino, 2008.

Sander L. Gilman, *Difference and pathology: Stereotypes of sexuality, race, and madness*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life*, Nueva York, Anchor Books, 1959 [*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, trad. H. B. Torres Perrén y F. Setaro, Buenos Aires, Amorrortu, 1981].

—, *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1963 [*Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

—, *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*, Nueva York, Doubleday Anchor, 1967 [*Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970].

—, «Gender advertisements», en *Studies in the anthropology of visual communication* 3, 2, 1976, pp. 69-154 [«La ritualización de la femineidad», en Yves Winkin (sel.), *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 135-168].

Marcel Granet, «Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique», en *Études sociologiques sur la Chine*, París, PUF, 1953.

Edward T. Hall, *The hidden dimension*, Nueva York, Doubleday, 1966 [*La dimensión oculta*, trad. F. Blanco, México, Siglo XXI, 1972].

Stéphane Héas, *Les virtuoses du corps. Enquête auprès d'êtres exceptionnels*, París, Max Milo, 2010.

Robert Hertz, «La prééminence de la main droite: Étude sur la polarité religieuse», en *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, París, Puf, 1928 [«La preeminencia de la mano derecha: Estudio sobre la polaridad religiosa», en *La muerte y la mano derecha*, trad. R. Rubio, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 101-134].

Gordon Hewes, «World distribution of certain postural habits», *American Anthropologist*, 57, 1955, pp. 231-244.

David Howes, *Sensual relations. Engaging the senses in culture and social theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

—(ed.), *Empire of the senses. The sensual culture reader*, Berg Publishers, 2005.

Ernst Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 [*Los dos cuer-*

pos del rey: Un estudio de teología política medieval, trad. R. Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012].

Jean-Claude Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes: Sociologie des seins nus*, París, Nathan, 1995.

Bernard Koechlin, «La réalité gestuelle des sociétés humaines. Une approche écosystémique et anthropologique de la réalité gestuelle et des communautés humaines», en J. Poirier (ed.), *Histoire des moeurs*, vol. 2, París, Gallimard, 1991, pp. 163-245.

Carolyn Korsmeyer (ed.), *The Taste Culture Reader. Experiencing Food and Drink*, Nueva York, Berg Publishers, 2005.

Weston Labarre, «The cultural basis of emotions and gestures», *Journal of Personality* 16 (1), 1947, pp. 49-68.

—, «Paralinguistics, kinesics and cultural anthropology», en T. A. Sebeok, A. S. Hayes y M. C. Bateson (eds.), *Approaches to Semiotics*, La Haya, Mouton, 1964.

Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, París, Seuil, 2004.

—, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, París, Seuil, 2008.

—, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, París, Seuil, 2014.

Thomas Laqueur, *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990 [*La construcción social del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. E. Portela, Madrid, Cátedra, 1994].

Pascal Lardellier (dir.), *À fleur de peau. Corps, odeurs et parfums*, París, Belin, 2003.

David Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, París, Métailié, 2002.

—, *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, París, Métailié, 2003.

—, *Anthropologie de la douleur*, París, Métailié, 2005 (1995) [*Antropología del dolor*, trad. D. Alcoba, Barcelona, Seix Barral, 1999].

—, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, París, Métailié, 2010.

—, *Des visages. Essai d'anthropologie*, París, Métailié, 2011 (1992) [*Rostros: Ensayo de antropología*, trad. E. Consigli, Buenos Aires, Letra Viva, 2010].

—, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, París, Métailié, 2011.

—, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, París, PUF, 2013*b* [*Conductas de riesgo. De los juegos de la muerte a los juegos del vivir*, trad. A. Podhajcer, Buenos Aires, Topía, 2011].

—, *Passions du risque*, París, Métailié, 2015 (1991).

Maurice Leenhardt, *Do kamo*, París, Gallimard, 1947 [*Do kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*, trad. M. I. Marmora y S. Saavedra, Barcelona, Paidós, 1997].

Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983 [*La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. J. Vinyoli y M. Pendanx, Barcelona, Anagrama, 1986].

Margaret Lock, *Twice dead. Organ transplants and the reinvention of death*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Françoise Loux y Philippe Richard, *Sagesses du corps*, París, Maisonneuve & Larose, 1978.

Jean-Thierry Maertens, *Ritanalyses*, 2 vols., París, Jérôme Millon, 1989.

Marina Maestrutti, *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, París, Vuibert, 2011.

Marcel Mauss, «Les techniques du corps», en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950 [«Técnicas y movimientos corporales», en *Sociología y antropología*, trad. T. Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 337-358].

—, »Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité», en *Sociologie et anthropologie*, París, puf, 1950 [«Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad», en *Sociología y antropología*, trad. T. Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 293-307].

—, «L'expression obligatoire des sentiments», en *Essais de sociologie*, París, Seuil, 1968.

Anastasia Meidani, *Les fabriques du corps*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2006.

Alfredo Milanaccio, *Corpi. Frammenti per una sociologia*, Turín, CELID, 2009.

Horace Miner, «Body ritual among the Nacirema», *American Anthropologist*, 58, 1956, pp. 503-507 [en internet puede encontrarse una traducción al español a cargo de Ricardo Esandi].

Ashley Montagu, *Touching: The human significance of the skin*, Nueva York, Columbia University Press, 1971 [*El tacto: La importancia de la piel en las relaciones humanas*, trad. M. Palmer, Barcelona, Paidós, 2004].

Elise Müller, *Une anthropologie du tatouage contemporain: Parcours de porteurs d'encres*, París, L'Harmattan, 2013.

Robert Murphy, *The body silent*, Nueva York, Holt, 1987.

Dorothy Nelkin y Susan Lindee, *The DNA mystique: The gene as a cultural icon*, Nueva York, WH Freeman, 1995.

Evelyne Peyre y Joëlle Wiels (dirs.), *Mon corps a-t-il un sexe? Sur le genre, dialogues entre biologies et sciences sociales*, París, La Découverte, 2015.

Victoria Pitts, *In the flesh. The cultural politics of body modification*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2003.

Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, París, Armand Colin, 1998.

Georges Rouget, *La musique et la transe*, París, Gallimard, 1980.

Marshall Sahlins, *The use and abuse of biology: An anthropological critique of sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977 [*Uso y abuso de la biología: Una crítica antropológica de la sociobiología*, trad. E. Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI, 1982].

Robert L. Saitz y Edward J. Cervenka, *Handbook of gestures: Columbia and the United States*, La Haya-París, Mouton De Gruyter, 1972.

Elaine Scarry, *The body in pain: The making and unmaking of the world*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Richard Sennett, *The fall of public man*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1977 [*El declive del hombre público*, trad. G. di Masso, Barcelona, Anagrama, 2011].

Chris Shilling, *The body and the social theory*, Londres, Sage, 1993.

Georg Simmel, «Digresión sobre la sociología de los sentidos», en *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, estudio introd. de Gina Zabludovsky, Olga Sabido; trad. José Pérez Bances, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 622-637, 2014.

Paul Stoller, *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989.

—, *Sensuous scholarship*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1997.

VV. AA., *Actes du 1.er Colloque International d'Urbino: La communication gestuelle dans les communautés méditerranéennes et latino-américaines, Geste et Image* 8-9, París, CNRS, 1991.

—, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, número dedicado a «La sociologia del corpo», 2002.

Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, París, Gallimard, 1979.

Georges Vigarello, *Le corps redressé*, París, Delarge, 1978 [*Corregir el cuerpo: Historia de un poder pedagógico*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

—, *Le propre et le sale*, París, Seuil, 1985 [*Lo limpio y lo sucio: La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, trad. R. Ferrán, Madrid, Alianza, 1991].

—, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps*, París, Seuil, 2014.

Omar Zanna, *Le corps dans la relation aux autres. Pour une éducation à l'empathie*, Rennes, Presses Universitaires Rennes, 2015.

Mark Zborowski, *People in pain*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969.

El reconocido sociólogo David Le Breton presenta en este volumen una útil y certera genealogía de las teorías que se han ocupado del cuerpo, en donde recorre todas las corrientes sociológicas, filosóficas y antropológicas que históricamente han abordado las lógicas sociales y culturales del cuerpo, los imaginarios en torno a él, y el control político de la corporeidad.

La existencia es, en primer término, corporal. El campo de estudio de la sociología del cuerpo es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia de símbolo y objeto de representaciones y de los imaginarios. Las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más banales e inadvertidas hasta las que se producen en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad.

El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo. Comprende las actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y mímicos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor.

www.siruela.com
7507999
IBIC: JHMP
9 788417 454531
disponible